COLEÇÃO ESPÍRITO DO NOSSO TEMPO

1. A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS (2 vols.) — KARL R. POPPER
Tradução de MILTON AMADO.
2. A CONDUTA DA VIDA — LEWIS MUMFORD
Tradução de NEIL R. DA SILVA.
3. A LIBERDADE DO HOMEM — PAUL WEISS
Tradução de NEIL R. DA SILVA.
4. O ROMANCE AMERICANO — CARL VAN DOREN
Tradução de NEIL R. DA SILVA.
5. PANORAMA DO ROMANCE AMERICANO — EDWARD WAGENKNECHT
Tradução de ESTHER DE CARVALHO.
6. HARMONIA POLÍTICA — JOÃO CAMILO DE O. TÔRRES
7. MANIFESTO DEMOCRÁTICO — FERDINAND PEROUTKA
Tradução de NEIL R. DA SILVA.
8. A CULTURA DAS CIDADES — LEWIS MUMFORD
Tradução de NEIL R. DA SIIVA.
9. O NOME SECRETO — LIN YUTANG
Tradução de M. T. LIMA TORRES.
10. A FORÇA DA TERRA — ALFRED KAZIN
Tradução de ARTHUR L. SMITH.
11. A RECONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE — WALTER LIPPMANN
Tradução de NEIL R. DA SILVA.
12. A CIDADE NA HISTÓRIA (2 vols.) — LEWIS MUMFORD
Tradução de NEIL R. DA SILVA.
13. CONHECIMENTO OBJETIVO — KARL R. POPPER
Tradução de MILTON AMADO.

Obra publicada
com a colaboração da

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Orlando Marques de Paiva

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Presidente: Prof. Dr. Mário Guimarães Ferri

Comissão Editorial:

Presidente: Prof. Dr. Mário Guimarães Ferri (Instituto de Biociências). **Membros:** Prof. Dr. Antonio Brito da Cunha (Instituto de Biociências), Prof. Dr. Carlos da Silva Lacaz (Faculdade de Medicina), Prof. Dr. Pérsio de Souza Santos (Escola Politécnica) e Prof. Dr. Roque Spencer Maciel de Barros (Faculdade de Educação).

FICHA CATALOGRÁFICA

[Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte,
CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP]

P866s

Popper, Karl Raimund, 1902-
A sociedade aberta e seus inimigos; tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
2v. (Espírito do nosso tempo, 1-1A)

Conteúdo.-v.1. O fascínio de Platão.-v.2. A preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita.

1. Filosofia austríaca 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 3. História — Filosofia 4. Marx, Karl, 1818-1883 5. Platão, 428 ou 7-348 ou 7A.C. 6. Política — Filosofia I. Título.

CDD-193
-301
17.CDD-320.531 18. -320.5315
901

74-0496

Índices para o catálogo sistemático:

1. Filosofia austríaca 193
2. Filósofos austríacos 193
3. História : Filosofia 901
4. Marxismo : Ideologia política 320.531 (17.)
320.5315 (18.)
5. Política : Filosofia 320.1
6. Sociedade : Sociologia 301

A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS

1º VOLUME

COLEÇÃO ESPÍRITO DO NOSSO TEMPO

1

Tradução de
MILTON AMADO

Capa de
CLÁUDIO MARTINS

LIVRARIA ITATIAIA EDITORA LIMITADA

BELO HORIZONTE: Rua da Bahia, 902 — Tel.: 22-8630
Av. Afonso Pena, 776 — Tel.: 24-5151

A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS

SIR KARL R. POPPER

1º VOLUME

O FASCÍNIO DE PLATÃO

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
EDITORA ITATIAIA LIMITADA

Título da edição original inglêsa:

THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES

(Traduzido da edição de 1957 — Revista e atualizada pela edição de 1973 — Routledge & Kegan Paul, Londres.)

Ver-se-á... que os Nenhurianos (*) são um povo submisso e acostumado a sofrer, fàcilmente levado pelo nariz, disposto a sacrificar o senso comum no altar da lógica, quando se ergue dentre êles um filósofo que os carrega... convencendo-os de que suas instituições vigentes não se baseiam nos mais estritos princípios de moralidade.

SAMUEL BUTLER

(*) Habitantes de *Erewhon*, país imaginado por S. Butler e cujo nome é um anagrama de *Nowhere*, em parte alguma, nenhures.

1974

Direitos de propriedade literária da presente tradução adquiridos pela

EDITORA ITATIAIA LIMITADA,

de Belo Horizonte

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

PREFÁCIO DA PRIMEIRA EDIÇÃO

Se neste livro se falam palavras ásperas com relação a alguns dos maiores dirigentes intelectuais da humanidade, não é o desejo de depreciá-los, creio, o meu objetivo. Nasce êle antes da convicção de que, se nossa civilização tem de sobreviver, devemos romper com a habitual deferência para com os grandes homens. Podem os grandes homens cometer grandes enganos; e, como êste livro tenta mostrar, alguns dos maiores condutores do passado sustentaram o permanente ataque contra a liberdade e a razão. Sua influência, demasiado raramente discutida, continua a transviar aquêles de quem depende a defesa da civilização e a dividi-los. Tornar-se-á nossa a responsabilidade por essa trágica e possìvelmente fatal divisão, se hesitarmos em ser francos na crítica ao que reconhecidamente é uma parte de nosso legado intelectual. Nossa relutância em criticar parte dêle pode levar-nos a auxiliar sua total destruição.

Êste livro é uma introdução crítica à filosofia da política e da história e um exame de alguns princípios de reconstrução social. Na Introdução *estão indicados seu alvo e seu modo de abordar o assunto. Mesmo onde se volta para o passado, seus problemas são os de nossa própria época; e esforcei-me ao máximo para expô-los com a possível simplicidade, esperando assim esclarecer qüestões que a todos nos dizem respeito.*

Embora êste livro nada pressuponha no leitor além da mente aberta à discussão, seu objetivo não é tanto popularizar as qüestões tratadas, como resolvê-las. Numa tentativa, porém, de servir a ambas as finalidades, encerrei todos os assuntos de interêsse mais especializado em Notas *que estão reunidas no final da obra.*

PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO

Embora muito do que se contém neste livro houvesse tomado forma em data anterior, a decisão final de escrevê-lo foi assentada em março de 1938, no dia em que recebi a notícia da invasão da Áustria. Estendeu-se até 1943 o trabalho de redigí-lo; e o fato de haver sido escrita a maior parte do livro nos graves anos em que era incerto o resultado da guerra pode servir para explicar por que razão algumas de suas críticas hoje me impressionam como mais cheias de emoção e mais ásperas no tom de que eu teria desejado. Mas aquêle não era um tempo de amenizar palavras — ou, pelo menos, foi isso o que então senti. Nem a guerra, nem qualquer outro acontecimento contemporâneo, se mencionavam explìcitamente no livro; era êle, porém, uma tentativa de entender êsses acontecimentos, o que estava por trás dêles e algumas das conseqüências que provàvelmente surgiriam após vencida a guerra. A expectativa de que o Marxismo se tornasse um problema da maior importância foi o motivo para que o tratássemos com certa extensão.

Vista em meio à obscuridade da atual situação do mundo, a crítica do Marxismo que êle tenta tem possibilidades de salientar-se como o ponto principal da obra. Tal consideração não é de todo errônea, e talvez seja inevitável, embora muito mais amplos sejam os alvos do livro. O Marxismo é apenas um episódio, um dos muitos êrros que os homens têm cometido, na perene e perigosa luta pela edificação de um mundo melhor e mais livre.

Não tive surprêsa em ser censurado por alguns, pelo fato de ser demasiadamente severo para com Marx, ao passo que outros punham em contraste a benevolência tida com êle e a violência de meu ataque a Platão. Sinto ainda, entretanto, a necessidade de encarar Platão com olhos fortemente críticos, precisamente porque a geral adoração do "divino filósofo" encontra base real em sua esmagadora obra intelectual. Marx, por outro lado, tem sido tantas vêzes atacado em terrenos pessoais e morais, que a necessidade, aqui, é antes de uma severa crítica racional de suas teorias, combinada com uma simpática compreensão de seu surpreendente apêlo intelectual e moral.

Certo ou errado, senti que minha crítica era devastadora e que podia, portanto, permitir-me a busca das efetivas contribuições de Marx, concedendo a seus motivos o benefício da dúvida. De qualquer modo, é evidente que devemos tentar avaliar a fôrça de um adversário, se quisermos combatê-lo com êxito.

Não há livro que jamais possa chegar à forma final. Enquanto trabalhamos nêle, aprendemos quanto baste para julgá-lo imaturo no momento em que o deixamos. No que se refere à minha crítica a Platão e Marx, essa inevitável experiência não foi mais perturbadora do que de hábito. A maior parte, porém, de minhas sugestões positivas, e acima de tudo o forte sentimento de otimismo que impregna tôda a obra impressionaram-me cada vez mais como ingênuos, à medida que transcorriam os anos posteriores à guerra. Minha própria voz começou a soar-me aos ouvidos como se viesse do passado distante, como a voz de um dos esperançados reformadores sociais do século XVIII, ou mesmo do XVII.

Passou, porém, êsse período de depressão, e em grande parte como resultado de uma visita aos Estados Unidos. E agora, ao rever o livro, sinto-me alegre por limitar-me ao acréscimo de novo material e à correção de enganos de conceito e estilo, bem como por haver resistido à tentação de suavizar-lhe o tom. De fato, a despeito da atual situação do mundo, sinto-me tão cheio de esperanças como sempre antes.

Vejo agora, mais claramente do que nunca, que nossas maiores aflições nascem de algo que é tão admirável e sadio quanto é perigoso: de nossa impaciência por melhorar a sorte do próximo. Tais aflições são sub-produtos do que é talvez a maior de tôdas as revoluções morais e espirituais da história, um movimento que teve comêço há três séculos. É o anseio de inúmeros homens desconhecidos por libertar-se, e a seus espíritos, da tutela da autoridade e do preconceito. É sua tentativa de edificar uma sociedade aberta, que rejeita a autoridade absoluta do que é meramente estabelecido e meramente tradicional, ao mesmo tempo que tenta preservar, desenvolver e estabelecer tradições, velhas ou novas, que se meçam por seus padrões de liberdade, de humanidade e de crítica racional. É sua repugnância a ficar sentados, deixando que a total responsabilidade de governar o mundo caiba a uma autoridade humana ou sobre-humana; é sua presteza em compartilhar da carga de responsabilidade pelos sofrimentos que podem ser evitados, em trabalhar para que êles se evitem. Essa revolução criou fôrças de tremendo poder destruidor; mas ainda podem elas ser dominadas.

AGRADECIMENTOS

Desejo expressar minha gratidão a todos os amigos que me tornaram possível escrever êste livro. O Professor C.G.F. Simkin não só me auxiliou a elaborar uma versão anterior, como me deu a oportunidade de esclarecer muitos problemas, em minuciosas discussões, por um período de cêrca de quatro anos. A Dra. Margaret Dalziel ajudou-me no preparo de vários rascunhos e do manuscrito final. Seu incansável auxílio foi de inestimável valia. O interêsse do Dr. H. Larsen pelo problema do historicismo serviu-me de grande encorajamento. O Professor T. K. Ewer leu o manuscrito e *fêz* muitas sugestões para seu aprimoramento. A senhorita Helen Hervey trabalhou muitíssimo na compilação das remissões.

Tenho profunda dívida para com o Professor F. A. von Hayek. Sem seu interêsse e apoio, o livro não teria sido publicado. O Professor E. Gombrich se encarregou da impressão do livro, ônus a que se juntou uma corrente de minuciosa correspondência entre a Inglaterra e a Nova Zelândia. Foi tão grande o seu auxílio, que eu não saberia dizer quanto lhe devo.

CHRISTCHURCH, Nova Zelandia, abril de 1944.

Ao preparar a edição revista, recebi grande ajuda das pormenorizadas anotações críticas feitas à primeira edição e bondosamente colocadas à minha disposição pelo Professor Jacob Viner e pelo Sr. J. D. Mabbot. A Sra. Lan Freed e a Senhorita Leonore Harty auxiliaram na leitura das provas.

LONDRES, agosto de 1951.

Na terceira edição, além de remissões de assuntos e de citações de Platão acrescentados e preparados pelo Dr. J. Agassi, chamou êle também minha atenção para alguns enganos, que

corrigi. Sou muito grato à sua ajuda. Em seis passagens procurei melhorar e corrigir citações de Platão, ou referências a seu texto, à luz da muito bem acolhida e estimulante crítica que o Sr. Richard Robinson fêz da edição americana dêste livro (*The Philosophical Review*, vol. 60, 1951, págs. 487 a 507).

STANFORD, Califórnia, maio de 1957.

K. R. P.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Não desejo ocultar o fato de que só posso encarar com repugnância... a inflada presunção de todos êsses volumes saturados de sabedoria, como os que agora estão em moda. De fato, estou plenamente convencido de que ... os métodos aceitos devem aumentar infindàvelmente essas loucuras e disparates, e de que mesmo a completa aniquilação de tôdas essas fantasiosas realizações não chegaria possìvelmente a ser tão prejudicial quanto essa ciência fictícia, com sua maldita fertilidade.

KANT.

Êste livro suscita qüestões que podem não ser evidentes à leitura do índice.

Esboça êle algumas das dificuldades enfrentadas pela nossa civilização, uma civilização que talvez se possa descrever como objetivando a humanidade e a razoabilidade, a igualdade e a liberdade, uma civilização, por assim dizer, ainda na infância e que continua a crescer a despeito do fato de tantas vêzes haver sido traída pelos dirigentes intelectuais do gênero humano. Tenta mostrar que essa civilização ainda não se recuperou de todo do choque de seu nascimento, da transição da sociedade tribal, ou "sociedade fechada", com sua submissão às fôrças mágicas, para a sociedade aberta, que põe em liberdade as faculdades críticas do homem. Procura demonstrar que o choque dessa transição é um dos fatôres que tornaram possível o surgimento daqueles movimentos reacionários que tentaram, e ainda tentam, derrubar a civilização e retornar ao tribalismo. E sugere que aquilo a que hoje damos o nome de totalitarismo pertence a uma tradição que é tão antiga, ou tão nova, como a nossa própria civilização.

Busca êste livro, assim, contribuir para que compreendamos o totalitarismo e a significação da permanente luta contra êle.

Mais ainda, tenta examinar a aplicação dos métodos críticos e racionais da ciência aos problemas da sociedade democrática. Analisa os princípios da reconstrução social democrática, os princípios daquilo que posso denominar "mecânica social gradual", em oposição à "mecânica social utópica" (como se explica no Capítulo 9). E procura varrer alguns dos obstáculos que impedem um encaminhamento racional dos problemas da reconstrução social, o que faz pela crítica daquelas filosofias sociais responsáveis pelo amplamente difundido preconceito contra as possibilidades da reforma democrática. A mais poderosa dessas filosofias é uma que chamo *historicismo*. A história do aparecimento e da influência de algumas formas importantes de historicismo é um dos tópicos principais do livro, que poderia mesmo ser descrito como uma coleção de notas marginais relativas ao desenvolvimento de certas filosofias historicistas. Umas poucas observações sôbre a origem do livro indicarão o que entendemos como historicismo e como se relaciona êle com as demais qüestões mencionadas.

Embora eu esteja principalmente interessado nos métodos da física (e conseqüentemente em certos problemas técnicos que estão bem distantes dos tratados neste livro), também me tenho interessado, por muitos anos, pelo problema do estado algo insatisfatório de certas ciências sociais e especialmente da filosofia social. Isso, naturalmente, suscita o problema de seus métodos. Meu interêsse por êste problema foi grandemente estimulado pelo aparecimento do totalitarismo e pelo malôgro das várias ciências e filosofias sociais em dar-lhe sentido.

Com relação a isto, um ponto me parecia de particular urgência.

Vêzes demais ouvimos a sugestão de que certa forma ou outra de totalitarismo é inevitável. Muitos que deviam ser responsabilizados pelo que dizem, em vista de sua inteligência e experiência, anunciam que não há meio de fugir a isso. Perguntam-nos se somos realmente bastante ingênuos para acreditar que a democracia possa ser permanente; se não vemos que ela é apenas uma das muitas formas de govêrno que vêm e vão no decurso da história. Argumentam que a democracia, a fim de combater o totalitarismo, é forçada a copiar-lhe os métodos, tornando-se assim também totalitária. Ou asseveram que nosso sistema industrial não pode continuar a funcionar sem adotar os métodos do planejamento coletivista

e, dessa inevitabilidade de um sistema econômico coletivista, inferem que a adoção de formas totalitárias de vida social é igualmente inevitável.

Tais argumentos podem parecer bastante plausíveis. Em tais assuntos, porém, a plausibilidade não é orientação em que se possa confiar. Com efeito, não se deveria entrar na discussão dêsses especiosos argumentos antes de ter considerado a seguinte qüestão de método: está dentro do alcance de qualquer ciência social fazer tão amplas profecias históricas? Podemos esperar mais do que a resposta irresponsável do adivinho, quando perguntamos a alguém o que o futuro reserva para a humanidade?

Trata-se aqui do método das ciências sociais. E isso é claramente mais fundamental do que qualquer debate sôbre qualquer argumento apresentado em particular como sustentáculo de qualquer profecia histórica.

Um exame cuidadoso desta qüestão levou-me à convicção de que essas profecias históricas de largo alcance estão inteiramente fora do âmbito do método científico. O futuro depende de nós mesmos, e nós não dependemos de qualquer necessidade histórica. Há, contudo, influentes filosofias sociais que sustentam posição oposta. Proclamam que todos tentam usar o cérebro para predizer acontecimentos vindouros; que é por certo legítimo tentar um estrategista prever o resultado de uma batalha; e que são tênues as fronteiras entre predições dessa ordem e as mais ambiciosas profecias históricas. Asseveram que a tarefa da ciência em geral é fazer predições, ou antes, aprimorar nossas predições cotidianas, colocando-as em bases mais seguras; e que, de modo especial, cabe às ciências sociais fornecer-nos profecias históricas a longo prazo. Também acreditam haver descoberto leis históricas que habilitam a profetizar o curso dos acontecimentos históricos. As várias filosofias sociais que sustentam afirmações dessa espécie, agrupei-as sob o nome de *historicismo*. Noutra parte, em *The Poverty of Historicism* [A Pobreza do Historicismo] (*Economica*, 1944-45), tentei rebater essas afirmativas e mostrar que, a despeito de sua plausibilidade, são baseadas em grosseira incompreensão do método da ciência e, especialmente, no esquecimento da distinção entre *predição científica* e *profecia histórica*. E enquanto me dedicava à análise e à crítica sistemáticas das asseverações do historicismo, tentei também coligir algum material para ilustrar seu desenvolvimento. As notas reunidas com essa finalidade tornaram-se as bases dêste livro.

A análise sistemática do historicismo objetiva algo como o rigor científico. Êste livro não o faz. Muitas das opiniões manifestadas são pessoais. O que êle deve ao método científico é, amplamente, a consciência de suas limitações: não oferece provas onde nada pode ser provado, nem pretende ser científico onde nada mais pode dar que uma opinião pessoal. Não procura substituir os velhos sistemas de filosofia por um novo sistema. Não procura juntar-se a todos aquêles volumes saturados de sabedoria, às metafísicas da história e do destino que atualmente estão em voga. Busca, antes, mostrar que essa sabedoria profética é prejudicial, que as metafísicas da história impedem a aplicação dos métodos graduais da ciência aos problemas da reforma social. E, ainda, tenta mostrar que podemos tornar-nos os artífices de nosso destino, quando deixarmos de posar como seus profetas.

Ao pesquisar o desenvolvimento do historicismo, verifiquei que o costume perigoso da profecia histórica, tão difundido entre nossos dirigentes intelectuais, tem várias funções. É sempre lisonjeiro pertencer ao círculo íntimo dos iniciados, possuir os insólitos poderes de predizer o curso da história. Além disso, há a tradição de que os dirigentes intelectuais são dotados de tais poderes, de modo que não os possuir pode levar à perda de categoria. Por outro lado, o perigo de serem desmascarados como charlatães é muito pequeno, pois podem sempre argumentar que é por certo permissível fazer predições menos abrangentes; e os limites entre estas e os augúrios são flúidos.

Às vêzes, porém, há outros e talvez mais profundos motivos que sustentam as crenças historicistas. Os profetas que profetizam a vinda de um milênio de venturas podem dar expressão a um sentimento profundamente arraigado de insatisfação; e seus sonhos, na verdade, talvez dêem esperança e encorajamento a muitos que, sem êles, dificilmente os teriam. Mas devemos também notar que sua influência pode impedir-nos de enfrentar as tarefas diárias da vida social. E aquêles profetas menores que anunciam o provável acontecimento de certas ocorrências, como uma queda no totalitarismo (ou talvez no "empresarismo"), podem, desejem-no ou não, ser instrumentos para que tais coisas aconteçam. Sua declaração de que a democracia não deve durar sempre é tão verdadeira, ou tão pouco exata, como a asserção de que a razão humana não deve durar sempre, visto como só a democracia fornece um arcabouço institucional que permite a reforma sem violência e, assim, o uso da razão nos assuntos políticos. O que dizem, porém, tende a desencorajar os que combatem o totalitarismo; seu motivo é sustentar a revolta contra a civilização. Outro motivo ainda parece poder ser encontrado se considerarmos que os metafísicos historicistas são capazes de aliviar os homens do ônus de suas responsabilidades. Se soubermos que as coisas estão para acontecer, não importa o que façamos, então poderemos sentir-nos livres para desistir de lutar contra elas. Poderemos, mais especialmente, desistir de tentar controlar aquelas coisas que a maioria considera serem males sociais, como a guerra; ou, para mencionar algo menor, embora não menos importante, a tirania do funcionário mesquinho.

Não desejo sugerir que o historicismo deva ter sempre tais efeitos. Há historicistas — especialmente os Marxistas — que não desejam aliviar os homens do ônus de suas responsabilidades. Por outro lado, há certas filosofias sociais que podem, ou não, ser historicistas, mas que proclamam a impotência da razão na vida social e que, por êsse anti-racionalismo, propagam esta atitude: "segue o Líder, o Grande Estadista, ou torna-te tu mesmo um Líder". Tal atitude, para a maioria das pessoas, deve significar a submissão passiva às fôrças pessoais ou anônimas que governam a sociedade.

Óra, é interessante observar que alguns dos que acusam a razão e a culpam mesmo pelos males sociais de nosso tempo, assim o fazem, de um lado, porque se convencem do fato de que a profecia histórica ultrapassa a fôrça da razão e, de outro lado, por não se poderem convencer de que uma ciência social, ou a razão na sociedade, tenham outra função que não a da profecia histórica. São, em outras palavras, historicistas desiludidos; são homens que, a despeito de compreender a pobreza do historicismo, não se capacitam de que retêm o fundamental preconceito historicista: a doutrina de que as ciências sociais, para terem alguma utilidade, devem ser proféticas. É claro que tal atitude deve conduzir à rejeição da aplicabilidade da ciência e da razão aos problemas da vida social, levando, em última instância, à doutrina do poder, da dominação e da submissão.

Por que tôdas essas filosofias sociais sustentam a revolta contra a civilização? Qual o segrêdo de sua popularidade? Por que atraem e seduzem tantos intelectuais? Inclino-me a pensar que a razão está em darem expressão a uma profunda insatisfação para com um mundo que não vive, nem pode viver, à altura de nossos ideais morais e de nossos sonhos de perfeição. A tendência do historicismo (e das posições afins) para sustentar a revolta contra a civilização pode ser devida ao fato de ser o próprio historicismo, em grande escala, uma

reação contra o ônus de nossa civilização e sua exigência de responsabilidade pessoal.

Estas últimas alusões são um tanto vagas, mas devem bastar para um introdução. Mais adiante serão justificadas por material histórico, especialmente no capítulo "A Sociedade Aberta e seus Inimigos". Estive tentado a colocar êsse capítulo no início do livro; dado o interêsse do assunto, teria por certo constituido introdução mais convidativa. Achei, porém, que o pleno pêso dessa interpretação histórica não poderia ser sentido se não fôsse precedido pelo material que o livro antes debate. Parece-me que primeiro o leitor deve impressionar-se com a identidade entre a teoria platônica da justiça e a teoria e prática do totalitarismo moderno, para que então possa sentir quanto é urgente a interpretação dessas qüestões.

PRIMEIRA PARTE

O FASCÍNIO DE PLATÃO

Em favor da Sociedade Aberta (cêrca de 430 A. C.): "Embora sòmente poucos possam dar origem a uma política, somos todos capazes de julgá-la".

PÉRICLES DE ATENAS.

Contra a Sociedade Aberta (cêrca de 80 anos depois):

O maior de todos os princípios é que ninguém, seja homem ou mulher, deve carecer de um chefe. Nem deve a mente de qualquer pessoa ser habituada a permitir-lhe fazer ainda que a menor coisa por sua própria iniciativa, nem por zêlo, nem mesmo por prazer. Na guerra como em meio á paz, porém, deve ela dirigir a vista para seu chefe e seguí-lo fielmente. E mesmo nas mais ínfimas qüestões deve manter-se em submissão a essa chefia. Por exemplo, deve levantar-se, ou mover-se, ou lavar-se, ou tomar refeições... apenas se lhe fôr ordenado que o faça. Numa palavra, deve ensinar sua alma, por hábito prolongado, a nunca sonhar em agir independentemente e a tornar-se totalmente incapaz disso.

PLATÃO DE ATENAS.

O MITO DA ORIGEM E DO DESTINO

CAPÍTULO 1

O HISTORICISMO E O MITO DO DESTINO

É crença muito ampla que uma atitude verdadeiramente científica ou filosófica para com a política e uma compreensão mais profunda da vida social em geral devem basear-se na contemplação e na interpretação da história humana. Enquanto o homem comum considera como coisas assentes o seu modo de vida e a importância de suas experiências pessoais e pequeninas lutas, diz-se que o cientista ou filósofo social tem

de encarar tudo de plano mais elevado. Vê êle o indivíduo como um peão, como instrumento algo insignificante no desenvolvimento geral da humanidade. E verifica que os atores realmente importantes no Palco da História são as Grandes Nações e seus Grandes Líderes, ou talvez as Grandes Classes, ou as Grandes Idéias. Seja isto como fôr, tentará compreender a significação da peça que se representa no Palco Histórico; tentará entender as leis do desenvolvimento histórico. Se o conseguir, naturalmente estará capacitado a predizer desenvolvimentos futuros. Poderá, então, colocar a política sôbre sólida base e dar-nos conselhos práticos, dizendo-nos quais as ações políticas mais em condições de ter êxito, ou de falhar.

Esta é apenas breve descrição de uma atitude que denomino *historicismo*. É uma velha idéia, ou antes, um conjunto frouxamente relacionado de idéias, as quais infelizmente de tal modo se tornaram de nossa atmosfera espiritual que costumeiramente são tidas como assentes e dificilmente são discutidas.

Tentei algures mostrar que a focalização historicista das ciências sociais dá pobres resultados. Tentei também traçar um método pelo qual, acredito, melhores resultados se obteriam.

Se, entretanto, o historicismo é um método falho, que produz resultados sem valor, então pode ser útil ver como êle se originou e como conseguiu entrincheirar-se com tanto êxito. Um esbôço histórico empreendido com êsse alvo pode, ao mesmo tempo, servir para analisar as variadas idéias que gradualmente se acumularam em tôrno da doutrina historicista central: a doutrina de que a história é controlada por leis históricas ou evolucionárias específicas, cujo descobrimento nos capacitaria a profetizar o destino do homem.

O historicismo, que até aqui apenas caracterizei de modo antes abstrato, pode ser bem ilustrado por meio de uma das mais simples e antigas de suas formas, a doutrina do povo escolhido. Essa doutrina é uma das tentativas de tornar a história compreensível através de uma interpretação teística, isto é, pelo reconhecimento de Deus como o autor da peça desempenhada no Palco Histórico. Mais especìficamente, a teoria do povo escolhido considera que Deus escolheu determinado povo para funcionar como o instrumento predileto de Sua vontade, e que tal povo herdará a terra.

Nessa doutrina, a lei do desenvolvimento histórico é submetida à Vontade de Deus. Essa é a diferença específica que distingue a forma teista de outras formas de historicismo.

Um historicismo naturalista, por exemplo, poderia tratar a lei do desenvolvimento como uma lei da natureza; um historicismo espiritualista tratá-la-ia como lei do desenvolvimento espiritual; um historicismo econômico, por sua vez, como lei do desenvolvimento econômico. O historicismo teista participa, com essas outras formas, da doutrina de que há leis históricas específicas que podem ser descobertas e sôbre as quais podem basear-se predições referentes ao futuro da humanidade.

Não há dúvida de que a doutrina do povo escolhido nasceu da forma tribal da vida social. O tribalismo, isto é, a ênfase sôbre a suprema importância da tribo, sem a qual o indivíduo nada é em absoluto, é um elemento que encontraremos em muitas formas de teorias historicistas. Outras formas que não mais são tribalistas podem ainda reter um elemento de *coletivismo* (1); podem ainda acentuar a significação de certo grupo ou coletividade — uma classe, por exemplo — sem a qual o indivíduo nada significa. Outro aspecto da doutrina do povo escolhido é a longinqüidade do que apresenta como o fim da história. Embora, de fato, possa descrever êsse fim com certo grau de definitividade, longo caminho teremos de percorrer antes de alcançá-lo. E o caminho não só é longo, como coleante, subindo e descendo, para a direita e para a esquerda. Em conseqüência, será possível enquadrar bem, no esquema da interpretação, qualquer acontecimento histórico concebível. Nenhuma experiência concebível pode refutá-lo (2). E os que nisso acreditam extraem daí *certeza* com referência ao resultado final da história humana.

Uma crítica da interpretação teística da história será tentada no último capítulo dêste livro, onde também mostraremos que alguns dos maiores pensadores cristãos repudiaram essa teoria como idólatra. O ataque a essa forma de historicismo, portanto, não deve ser interpretado como ataque à religião. Neste capítulo, utilizamos apenas como ilustração a doutrina do povo escolhido. Seu valor como tal pode ser observado pelo fato de que suas principais características (3)são partilhadas pelas duas versões modernas mais importantes do historicismo, cuja análise forma a maior parte dêste livro: a filosofia histórica do racismo ou facismo, o de um lado (a direita) e a filosofia histórica marxista do outro (a esquerda). De fato, o racismo do povo escolhido substitui a raça escolhida (da preferência de Gobineau), selecionada como instrumento do destino, para por fim herdar a terra. A filosofia histórica de Marx dá-lhe como substituto a classe escolhida, o instrumento para a criação da sociedade sem classes, e, ao mesmo tempo,

a classe destinada a herdar a terra. Ambas as teorias baseiam suas predições históricas numa interpretação da história que conduz à descoberta de uma lei de seu desenvolvimento. No caso do racismo, é ela considerada como uma espécie de lei natural; a superioridade biológica do sangue da raça escolhida explica o curso da história, o passado, o presente e o futuro; resume-se apenas à luta das raças pela hegemonia. No caso da filosofia da história de Marx, a lei é econômica; tôda a história deve ser interpretada como uma luta de classes pela supremacia econômica.

O caráter historicista dêsses dois movimentos localiza nossa investigação. Voltaremos a êles nas últimas partes dêste livro. Cada um dêles retorna diretamente à filosofia de Hegel. Devemos, portanto, lidar também com essa filosofia. E visto como Hegel (4), de modo geral, segue certos filósofos antigos, ser-nos-á necessário discutir as teorias de Heráclito, Platão e Aristóteles, antes de voltar às formas mais modernas do historicismo.

Capítulo 2

HERÁCLITO

Antes de Heráclito, não encontramos na Grécia teorias que possam ser comparadas, em seu caráter historicista, à doutrina do povo escolhido. Na interpretação teista, ou antes, politeista de Homero, a história é o produto da vontade divina. Mas os deuses homéricos não estabelecem leis gerais para seu desenvolvimento. O que Homero tenta salientar e explicar não é a unidade da história, mas antes a sua falta de unidade. O autor da peça no Palco Histórico não é um Deus: tôda uma variedade de deuses nela se intromete. A interpretação homérica compartilha, com a judaica, de certo vago sentimento do destino, da idéia de fôrças por trás do cenário. Mas o destino final, segundo Homero, não é revelado; diversamente de seu comparsa judaico, permanece misterioso.

O primeiro Grego a introduzir uma doutrina mais acentuadamente historicista foi Hesíodo, provàvelmente influenciado por fontes orientais. Fêz êle uso da idéia de um impulso ou tendência geral no desenvolvimento histórico. Sua interpretação da história é pesimista. Acredita que a humanidade, em seu desenvolvimento a partir da Idade Áurea, está destinada à *degeneração*, tanto física como moral. A culminação das várias idéias historicistas apresentadas pelos primitivos filósofos gregos chega com Platão, que, numa tentativa para interpretar a história e a vida social das tribos gregas, e especialmente dos Atenienses, pintou um grandioso retrato filosófico do mundo. Foi êle fortemente influenciado em seu historicismo por vários precursores e especialmente por Hesíodo; mas a influência mais importante veio de Heráclito.

Foi Heráclito o filósofo que descobriu a idéia de *mudança*. Até então, os filósofos gregos, influenciados por idéias orientais, encaravam o mundo como um vasto edifício, de que as coisas materiais constituiam o material de construção (1). Era a totalidade das coisas, o *cosmos* (que originalmente parece ter sido uma tenda ou pálio oriental). As perguntas que se faziam os filósofos eram: "De quê é feito o mundo?" ou "Como é êle construido, qual o seu verdadeiro plano básico? Consideravam a filosofia, ou a física (ambas permaneceram indiferenciadas por longo tempo) como a investigação da "natureza", isto é, do material original com que êsse edifício, o mundo, fôra construido. Quanto aos *processos* considerados, êles o eram ou como parte integrante do edifício, ou então como destinados a construí-lo ou mantê-lo, perturbando e restaurando a estabilidade ou equilíbrio de uma estrutura considerada fundamentalmente estática. Eram processos cíclicos (separados dos processos relacionados com a origem do edifício; a indagação "quem fêz isto?" era discutida pelos orientais, por Hesíodo e por outros). Essa focalização naturalíssima, natural mesmo hoje para muitos de nós, foi superada pelo gênio de Heráclito. O aspecto que êle introduziu foi o de que não havia tal edifício, não havia estrutura estável, nenhum cosmos. "O cosmos, no melhor dos casos, é como uma pilha de entulhos reunidos ao acaso", eis um de seus ditos (2). Visualizou êle o mundo não como um edifício, mas antes como um processo colossal; não como a soma total de tôdas as *coisas*, mas antes como a totalidade de todos os acontecimentos, ou mudanças, ou *fatos*. "Tudo está em fluxo e nada está em repouso", eis o lema de sua filosofia.

A descoberta de Heráclito influenciou por longo tempo o desenvolvimento da filosofia grega. As filosofias de Parmênides, Demócrito, Platão e Aristóteles podem ser, tôdas elas, apropriadamente descritas como tentativas para resolver os problemas dêsse mundo em mutação que Heráclito descobrira. Dificilmente se poderá super-estimar a grandeza dessa descoberta. Foi ela considerada terrìficante e seu efeito comparado

ao de "um terremoto, em que tudo... parece oscilar" (3). E não tenho dúvida de que essa descoberta se impôs a Heráclito por terríficas experiências pessoais sofridas como resultado das perturbações políticas e sociais de seu tempo. Heráclito, o primeiro filósofo a lidar não só com a "natureza", mas mesmo mais com problemas ético-políticos, viveu numa era de revolução social. Foi no seu tempo que as aristocracias tribais gregas começaram a ceder passo à fôrça nova da democracia.

A fim de compreender o efeito dessa revolução, devemos recordar a estabilidade e a rigidez da vida social numa aristocracia tribal. A vida social é determinada por tabus sociais e religiosos; cada um tem seu lugar marcado no conjunto da estrutura social; cada um sente que êsse seu lugar é o adequado, o lugar "natural", que lhe foi destinado pelas fôrças que regem o mundo; cada um "conhece o seu lugar".

De acôrdo com a tradição, o lugar próprio de Heráclito era o de herdeiro da família real de reis sacerdotes do Éfeso, mas êle renunciou a seus direitos em favor de seu irmão. A despeito de sua orgulhosa recusa a tomar parte na vida política de sua cidade, sustentou êle a causa dos aristocratas, que em vão tentavam conter a onda ascendente das novas fôrças revolucionárias. Essas experiências no campo social ou político refletem-se nos fragmentos restantes de sua obra (4). "Todos os Efésios adultos, homem por homem, deveriam enforcar-se e deixar que a cidade seja governada pelas crianças", é uma de suas explosões, ocasionada pela decisão do povo de expatriar Hermódoro, um dos amigos aristocratas de Heráclito. Sua interpretação das razões do povo é mais interessante, pois mostra que as provisões disponíveis dos argumentos anti-democráticos não mudaram muito desde os primeiros dias da democracia. "Dizem êles: ninguém deve ser o melhor entre nós; e se alguém se salienta, que vá salientar-se em outra parte, entre outra gente". Essa hostilidade para com a democracia irrompe em tôda parte, nos fragmentos de sua obra: "o populacho enche as barrigas como os animais... Escolhem os bardos e as crenças populares como guias, esquecidos de que os muitos são maus e só os poucos são bons... Em Priena vivia Bias, filho de Teutames, cuja palavra vale mais que a de outros homens (Disse êle: "a maioria dos homens é má")... O populacho não se importa sequer com as coisas em que tropeça; não é capaz de aprender uma lição, embora pense que é capacitado". No mesmo sentido acrescenta: "A lei pode exigir, também, que a vontade de Um Só Homem seja

obedecida". Outra expressão da tendência conservadora e anti-democrática de Heráclito é, incidentalmente, inteiramente aceitável para os democratas, no seu fraseado, embora não na sua intenção: "Um povo deve lutar pelas leis da cidade como se fôssem as muralhas dela".

Mas a luta de Heráclito em favor das leis antigas de sua cidade era vã, e a transitoriedade de tôdas as coisas se lhe impunha fortemente ao espírito. Sua teoria da mudança dá expressão a êsse sentimento (5): "Tudo está em fluxo", diz êle; e aduz: "Não podem mergulhar duas vêzes na mesma água do rio". Desiludido, contesta a crença de que a ordem social existente pode permanecer para sempre: "não devemos agir como crianças que se obstinam na estreita opinião de que "foi assim que encontramos as coisas".

Essa ênfase sôbre a mudança, e especialmente a mudança na vida social, é uma característica importante não só da filosofia de Heráclito como do historicismo em geral. A mutabilidade das coisas, e mesmo dos reis, é uma verdade que se torna mistér gravar sobretudo naqueles que têm como estabelecido o meio social em que vivem. Isso deve ser admitido. No entanto, na filosofia de Heráclito, manifesta-se uma das características menos recomendáveis do historicismo, a saber, a excessiva ênfase na mudança, combinada com a crença complementar numa inexorável e imutável *lei do destino*.

Nessa crença damos de frente com uma atitude que, embora à primeira vista contraditória da super-acentuação que os historicistas atribuem à mutabilidade, é peculiar à maioria dos historicistas, senão a todos êles. Poderemos talvez explicar essa atitude se interpretarmos a insistência dos historicistas na mudança como sintoma de um esfôrço requerido para dominar sua resistência inconsciente à idéia de mudança. Isso explicaria também a tensão emocional que leva tantos historicistas (mesmo hoje) a acentuarem a novidade da inaudita revelação que têm a fazer. Tais considerações sugerem a possibilidade de que êsses historicistas têm mêdo da mudança, de que não podem aceitar a idéia de mudança sem séria luta interior. Parece muitas vêzes que tentam consolar-se da perda de um mundo estável aferrando-se ao pensamento de que a mudança é regida por uma lei imutável. (Em Parmênides e em Platão encontramos mesmo a teoria de que o mundo mutável em que vivemos é uma ilusão, existindo um mundo mais real, que não muda).

No caso de Heráclito, a insistência sôbre a mutabilidade leva-o à teoria de que tôdas as coisas materiais, sejam sólidas,

líquidas ou gasosas, são como chamas: são antes processos do que coisas e não passam, tôdas, de transformações do fogo; a terra aparentemente sólida (que consiste de cinzas) é apenas um fogo em estado de transformação, e mesmo os líquidos (a água, o mar) são fogo transformado (e podem tornar-se combustíveis, talvez sob a forma de óleo). "A primeira transformação do fogo é o mar; mas, do mar, metade é terra e metade é ar quente" (6). Assim todos os outros "elementos" — terra, água e ar — são fogo transformado: "Tudo é uma troca por fogo, e de fogo por tudo; assim como de ouro por mercadorias e de mercadorias por ouro".

Havendo, porém, reduzido tôdas as coisas a chamas, a processos, como a combustão, Heráclito discerne nos processos uma lei, uma medida, uma razão, uma sabedoria; e, tendo destruído o cosmos como um edifício, declarando-o montão de entulhos, reintrodú-lo como a ordem predestinada dos acontecimentos no processo universal.

Todo processo no mundo, e especialmente o próprio fogo, desenvolve-se de acôrdo com uma lei definida, que é sua "medida" (7). É uma lei inexorável e irresistível, e nesse sentido assemelha-se à nossa moderna concepção de lei natural, assim como à concepção de leis históricas ou evolucionárias dos historicistas modernos. Difere, porém, dessas concepções no fato de ser decreto da razão, reforçado pela punição, tal como a lei imposta pelo estado. Essa incapacidade de distinguir entre leis ou normas legais de um lado e as leis ou métodos naturais de outro é característica do tribalismo de tabus: ambas as espécies de lei são igualmente tratadas como mágicas, o que torna as críticas racionais aos tabus de feitura humana inconcebíveis, como tentativas para aprimorar a sabedoria definitiva e razão última das leis ou métodos do mundo natural: "Todos os acontecimentos ocorrem com a necessidade do destino... O sol não ultrapassará a medida de seu caminho; do contrário, irão buscá-lo as deusas do Destino, as ancilas da Justiça". Mas o sol não se limita a obedecer à lei; o Fogo, sob a forma do sol e (como veremos) a do raio de Zeus, zela pela lei e profere julgamentos de acôrdo com ela. "O sol é o conservador e guardião dos períodos, limitando, julgando, anunciando e manifestando as mudanças e estações que dão origem a tôdas as coisas... Esta ordem cósmica, que é a mesma para tôdas as coisas, não foi criada, nem por deuses, nem por homens; sempre houve, há e haverá um Fogo imorredouro, inflamando-se de acôrdo com uma medida e abatendo-se de acôrdo com uma medida... Em seu avanço, o Fogo tomará, julgará e executará tôdas as coisas".

Em combinação com a idéia historicista de um destino inexorável encontramos freqüentemente um elemento de misticismo. Uma análise crítica do misticismo será apresentada no Capítulo 24. Aqui apenas desejo mostrar o papel do anti-racionalismo e do misticismo na filosofia de Heráclito (8): "A Natureza ama ocultar", escreve êle; e diz: "O Senhor cujo oráculo está em Delfos não revela nem oculta, mas indica o que quer dizer por meio de sugestões". O desprêzo de Heráclito pelos cientistas de espírito mais empírico é típico dos que adotam essa atitude: "quem sabe muitas coisas não precisa ter muito cérebro; do contrário, Hesíodo e Pitágoras teriam tido mais, e também Xenófanes... Pitágoras é o avô de todos os impostores". Ao lado dêsse desdém pelos cientistas marcha a teoria mística de uma compreensão intuitiva. A teoria da razão de Heráclito tem como ponto de partida o fato de que, se estamos despertos, vivemos num mundo comum. Podemos comunicar-nos, controlar-nos e verificar-nos mùtuamente; e nisso está a segurança de que não somos vítimas de ilusão. Mas a essa teoria é dado um segundo significado, simbólico, místico. É a teoria de uma intuição mística de que são dotados os escolhidos, aquêles que estão despertos, os que têm o poder de ver, ouvir e falar: "Não se deve agir e falar como se a dormir... Os que estão despertos têm Um mundo em comum; os que estão a dormir voltam-se para seus mundos privados... São incapazes tanto de ouvir como de falar... Mesmo quando ouvem, são como os surdos. A êles se aplica o dito: estão presentes e contudo não estão presentes... Só uma coisa é sabedoria: compreender o pensamento que conduz tudo através de tudo." O mundo, cuja experiência é comum àqueles que estão despertos, é a unidade mística, a unicidade de tôdas as coisas, que só pode ser apreendida pela razão: "Deve-se seguir o que é comum a todos... A razão é comum a todos... Todos se tornam Um e Um torna-se Todos. O Único que, só êle, é sabedoria, deseja e não deseja ser chamado pelo nome de Zeus... É o raio que conduz tôdas as coisas".

E basta quanto aos aspectos mais gerais da filosofia de mudança universal e destino oculto de Heráclito. Dessa filosofia surge uma teoria sôbre a fôrça diretiva que está por trás de qualquer mudança, teoria que exibe seu caráter historicista pela ênfase dada à importância da "dinâmica social" como oposta à "estática social". A dinâmica da natureza em geral e especialmente da vida social, em Heráclito, confirma a opinião de que sua filosofia foi inspirada pelas perturbações sociais e políticas que êle experimentou. Declara êle que a

luta ou a guerra é o princípio dinâmico e criador de qualquer mudança e particularmente de tôdas as diferenças entre os homens. E, sendo um historicista típico, aceita como moral o julgamento da história (9), pois sustenta que o resultado da guerra é sempre justo (10): "A guerra é a origem e o govêrno de tôdas as coisas. Prova que uns são deuses e outros meramente homens, fazendo dêstes escravos e, daquêles, senhores... Deve-se saber que a guerra é universal e que a justiça é luta; tôdas as coisas se desenvolvem através da luta e por necessidade".

Mas se a justiça é luta ou guerra, se as "deusas do Destino" são ao mesmo tempo as "ancilas da Justiça", se a história, ou mais precisamente, se o sucesso, isto é, o sucesso na guerra, é o critério do mérito, então o padrão do mérito deverá estar, êle próprio, "no fluxo". Heráclito enfrenta êsse problema por meio de seu relativismo e por sua doutrina da identidade dos opostos. Isso decorre de sua teoria da mudança (que permanece sendo a base da teoria de Platão e mais ainda da de Aristóteles). Uma coisa mutável deve ceder alguma propriedade e adquirir a propriedade oposta. Não é tanto uma coisa, quanto um processo de transição de um estado para um estado oposto; daí a unificação dos estados opostos (11): "As coisas frias tornam-se quentes e as coisas quentes tornam-se frias; o que é úmido torna-se sêco e o que é sêco torna-se úmido. A doença nos capacita a apreciar a saúde... Vida e morte, estar desperto ou adormecido, juventude e velhice, tudo isso é idêntico; pois um se transforma no outro e o último retorna ao primeiro... os divergentes concordam entre si; é uma harmonia resultante das tensões opostas, como no arco, ou na lira... Os opostos pertencem-se mùtuamente, a melhor harmonia resulta da discórdia e tudo se desenvolve pela luta... O caminho que leva ao alto e o que leva para baixo são idênticos... O caminho reto e o coleante são um só e o mesmo... Para os deuses, tôdas as coisas são belas, boas e justas; os homens, porém, adotaram algumas coisas como justas e outras como injustas... O bem e o mal são idênticos".

Mas o relativismo dos valôres (que pode mesmo ser descrito como um relativismo ético) expresso no último fragmento citado não impede Heráclito de desenvolver, sôbre o fundo de sua teoria da justiça da guerra e do veredito da história, uma ética romântica e tribalista da Fama, do Destino, da superioridade do Grande Homem, muito estranhamente parecida com certas idéias mòdernissimas (12): "Quem cai em combate será glorificado por deuses e homens... Quanto maior a queda, mais glorioso o destino... Os melhores buscam uma coisa sôbre tôdas as outras: a fama eterna... Um homem, se é Grande, vale mais do que dez mil".

É surpreendente encontrar nesses antigos fragmentos, que datam de cêrca do ano 500 antes de Cristo, tanto do que é característico das modernas tendências historicistas e antidemocráticas. Pôsto de parte, porém, o fato de que Heráclito era um pensador de fôrça e originalidade insuperadas e, em conseqüência, muitas de suas idéias (por intermédio de Platão) se tornaram parte do corpo principal da tradição filosófica, a similaridade de doutrina pode talvez ser explicada, com certa extensão, pela similaridade de condições sociais nos períodos importantes. Parece que as idéias historicistas fàcilmente se salientam em tempos de grande mudança social. Surgem quando se rompe a vida tribal dos Gregos, assim como quando a dos Judeus é destroçada pelo impacto da conquista babilônica (13). Pouca dúvida pode haver, creio eu, de que a filosofia de Heráclito é expressão de um sentimento de derivação, sentimento que parece ser reação típica à dissolução das antigas formas tribais de vida social. Na moderna Europa, as idéias historicistas foram revividas durante a revolução industrial, e especialmente pelo impacto das revoluções políticas na América e na França (14). Parece mais do que simples coincidência o fato de Hegel, que adotou tanto do pensamento de Heráclito e o transmitiu a todos os modernos movimentos historicistas, ter sido um porta-voz da reação contra a Revolução Francesa.

Capítulo 3

A TEORIA PLATÔNICA DAS FORMAS OU IDÉIAS

I

Platão viveu num período de guerra e de luta política que foi, tanto quanto sabemos, ainda mais instável do que o que perturbara Heráclito. Enquanto crescia, o rompimento da vida tribal dos Gregos levara sua cidade natal, Atenas, a um período de tirania e mais tarde ao estabelecimento de uma de-

mocracia que tentava ciosamente resguardar-se de quaisquer tentativas para reintroduzir uma tirania ou uma oligarquia, isto é, um regime das principais famílias aristocráticas ([1]). Durante sua mocidade, a democrática Atenas envolveu-se em guerra mortal contra Esparta, a principal cidade-estado do Peloponeso, que preservara muitas das leis e costumes da antiga aristocracia tribal. A guerra do Peloponeso durou, com uma interrupção, vinte e oito anos (No Capítulo 10, em que examinamos mais pormenorizadamente o fundo histórico, mostrar-se-á que a guerra não terminou com a queda de Atenas em 404 A. C., como algumas vêzes se assevera ([2]). Platão nasceu durante essa guerra e tinha cêrca de vinte e quatro anos quando ela terminou. Trouxe o conflito terríveis epidemias e, no seu último ano, fome, a queda da cidade de Atenas, guerra civil e um regime de terror, costumeiramente chamado o govêrno dos Trinta Tiranos; eram êstes dirigidos por dois tios de Platão, que perderam ambos a vida na tentativa falhada de manter seu regime contra os democratas. O restabelecimento da democracia e da paz não representou alívio para Platão. Seu amado mestre Sócrates, de quem êle mais tarde fêz o principal interlocutor da maioria de seus diálogos, foi julgado e executado. O próprio Platão parece ter corrido perigo e, juntamente com outros companheiros de Sócrates, deixou Atenas.

Posteriormente, por ocasião de sua primeira visita à Sicília, emaranhou-se Platão nas intrigas políticas que se teciam na côrte de Dionísio, o Velho, tirano de Siracusa, e, mesmo depois de seu retôrno a Atenas e da fundação da Academia, continuou êle, juntamente com alguns de seus discípulos, a tomar parte ativa e por fim funesta nas conspirações e revoluções que constituiam a política siracusana ([3]).

Êste breve esbôço dos acontecimentos políticos pode ajudar a explicar por que encontramos na obra de Platão, como na de Heráclito, indicações de que êle sofreu desesperadamente com a instabilidade política e a insegurança de seu tempo. Como Heráclito, Platão era de sangue real; pelo menos, diz a tradição que a família de seu pai remontava sua ascendência a Codro, último dos reis tribais da Ática. Platão orgulhava-se muito da família de sua mãe, a qual, como êle explica em seus diálogos (no *Cármides* e no *Timeu*), tinha parentesco com a de Sólon, o legislador de Atenas. Seus tios, Crítias e Cármides, líderes dos Trinta Tiranos, também pertenciam à família de sua mãe. Com tal tradição familiar, era de esperar que Platão tivesse profundo interêsse pelos negócios públicos; e, realmente, muitas de suas obras atendem a essa expec-

tativa. Êle próprio relata (se é genuina a *Sétima Carta*) ter estado "ansiosíssimo, desde o princípio, por atividade política", tendo sido afastado disso pelas experiências agitadas de sua juventude. "Vendo que tudo ondulava e se deslocava sem objetivo, senti-me estonteado e desesperado". Dêsse sentimento de que a sociedade, e na verdade "tudo", estava num fluxo, ergueu-se, creio, o impulso fundamental de sua filosofia, assim como da filosofia de Heráclito; e Platão sintetizou sua experiência social, exatamente como o fizera seu predecessor historicista, apresentando uma lei de desenvolvimento histórico. De acôrdo com essa lei, que será mais amplamente discutida no capítulo seguinte, *tôda mudança social é corrupção, ou decadência, ou degeneração.*

Essa lei histórica fundamental forma, ao ver de Platão, parte de uma lei cósmica, lei que vigora para tôdas as coisas criadas ou geradas. Tôdas as coisas em fluxo, tôdas as coisas geradas, são destinadas à decadência. Platão, como Heráclito, sente que as fôrças que trabalham na história são fôrças cósmicas.

É quase certo, entretanto, que Platão acreditava que essa lei da degeneração não encerrava tudo. Já vimos, em Heráclito, uma tendência para visualizar as leis de desenvolvimento como leis cíclicas; são concebidas segundo a lei que determina a sucessão cíclica das estações. Similarmente, podemos encontrar, em algumas das obras de Platão, a sugestão de um Grande Ano (sua duração parece ser a de 36.000 anos comuns), com um período de aperfeiçoamento ou geração, presumìvelmente correspondente à Primavera e ao Verão, e um de degeneração e decadência, correspondente ao Outono e ao Inverno. De acôrdo com um dos diálogos de Platão (o *Estadista*), uma Idade de Ouro, a era de Cronos, uma era em que o próprio Cronos rege o mundo e em que os homens nascem da terra, é seguida pela nossa própria era, a era de Zeus, um período em que o mundo é abandonado pelos deuses e só conta com seus próprios recursos, sendo, conseqüentemente, um tempo de acrescida corrupção. E na história do *Estadista* há também a sugestão de que, uma vez alcançado o mais baixo ponto da completa corrupção, voltará o bem a empunhar o leme do navio cósmico e as coisas começarão a aperfeiçoar-se.

Não se sabe até onde Platão acreditava na história do *Estadista*. Deixou êle bem claro não crer que tôda ela fôsse literalmente verdadeira. Por outro lado, pouca dúvida pode haver de que visualizasse a história humana num quadro cósmico; acreditava que sua própria época era de profunda depravação — possìvelmente a mais profunda que pudesse ser alcan-

çada — e que todo o período histórico precedente fôra governado por uma tendência inerente para a decadência, tendência de que participavam tanto o desenvolvimento histórico quanto o cósmico ([6]). Se cria ou não que essa tendência *necessàriamente* devia chegar a um fim, uma vez que se alcançara o ponto da extrema depravação, eis o que me parece incerto. Mas êle certamente acreditava que é *possível* a nós, por um esfôrço humano, ou melhor, sôbre-humano, romper a fatal inclinação histórica e dar fim ao processo de decadência.

II

Por grandes que sejam as similaridades entre Platão e Heráclito esbarramos aqui com uma importante diferença. Platão acreditava que a lei do destino histórico, a lei da decadência, podia ser quebrada pela vontade moral do homem, sustentado pela fôrça da razão humana.

Não está bem claro como Platão conciliava essa opinião com sua crença numa lei do destino. Mas há algumas indicações que podem explicar o assunto.

Platão acreditava que a lei da degeneração envolvia a degeneração moral. A degeneração política, de qualquer modo, modo, depende, a seu ver, principalmente da degeneração moral (e de falta de conhecimento); e a degeneração moral, por seu turno, deve-se principalmente á degeneração racial. Êste é o modo por que a geral lei cósmica da decadência se manifesta no campo dos negócios humanos.

Compreensível é, portanto, que o grande ponto de reviravolta cósmica possa coincidir com um ponto de reviravolta no campo dos negócios humanos — o campo moral e intelectual — e que nos possa aparecer, em conseqüência, como produzido por um esfôrço humano moral e intelectual. Platão bem pode ter acreditado que, assim como a lei geral da decadência se manifesta na decadência moral que leva à decadência política, também o advento do ponto cósmico de reviravolta poderia manifestar-se na vinda de um grande legislador, cujos dotes de raciocínio e cuja vontade moral fôssem capazes de encerrar êsse período de decadência política. Parece plausível que a profecia, feita no *Estadista*, do retôrno da Idade de Ouro, do novo milênio venturoso, seja a expressão de tal crença sob a forma de mito. De qualquer modo, êle por certo acreditava nestas duas coisas numa geral tendência histórica para a corrupção e na possibilidade que temos de paralisar mais ampla corrupção no campo político, *detendo qualquer mudança política*. Êste é, conseqüentemente, o objetivo por êle visado. Tenta realizá-lo por meio do estabelecimento de um estado que seja livre dos males de todos os outros estados em vista de não degenerar, em vista de não mudar. O estado livre do mal da mudança e da corrupção é o melhor, o estado perfeito. É o estado da Idade de Ouro, que não conhece mudança. É o *estado detido.*

III

Acreditando nesse ideal estado imutável, Platão desvia-se radicalmente dos credos de historicismo que encontramos em Heráclito. Mas, por importante que seja esta diferença, vem ela erguer mais pontos de similaridade entre Platão e Heráclito.

A despeito da audácia de seu raciocínio, Heráclito parece ter recuado ante a idéia de substituir o cosmos pelo cáos. Parece que se consolou, já o dissemos, da perda de um mundo estável, aferrando-se á opinião de que a mudança é regida por uma lei que não varia. Essa tendência para recuar das últimas conseqüências do historicismo é característica de muitos historicistas.

Em Platão, essa tendência torna-se extrema. (Estava êle sob a influência da filosofia do grande crítico de Heráclito, Parmênides). Heráclito generalizara sua experiência do fluxo social estendendo-o ao mundo de "tôdas as coisas" e Platão, como já sugerí, fêz o mesmo. Mas Platão também estendeu sua crença num estado perfeito e imutável ao reino de "tôdas as coisas". Acreditava que a cada espécie de coisa ordinária ou decadente corresponde também uma coisa perfeita, que não decai. Essa crença nas coisas perfeitas e imutáveis, costumeiramente chamada a *Teoria das Formas ou Idéias* ([8]), tornou-se a doutrina central de sua filosofia.

A crença de Platão de que nos é possível romper a lei de ferro do destino e evitar a decadência com a detenção de qualquer mudança mostra que suas tendências historicistas tinham limitações definidas. Um historicismo rígido e plenamente desenvolvido hesitaria em admitir que o homem, por qualquer esfôrço, pudesse alterar as leis do destino histórico, mesmo depois que as houvesse descoberto. Sustentaria que o homem não pode trabalhar contra elas, visto como todos os seus planos e ações são meios pelos quais as leis inexoráveis do desenvolvimento realizam seu destino histórico, é assim que Édipo marchou ao encontro de seu fado *por causa* da profecia e das medidas que seu pai tomou para evitar-lhe o cumprimento, e

não a despeito delas. A fim de que se tenha melhor compreensão dessa nítida atitude historiscista e se analise a tendência oposta, inerente na crença de Platão, de que é possível influenciar o destino, poremos em contraste o historicismo, tal como o encontamos em Platão, com uma posição diametralmente oposta, que também em Platão encontramos e que pode ser chamada a *atitude da mecânica social.* (9)

IV

O "mecânico social" não faz quaisquer indagações a respeito das tendências históricas ou do destino do homem. Acredita que o homem é o senhor de seu próprio destino e que, em concordância com os nossos alvos, podemos influenciar ou alterar a história humana do mesmo modo pelo qual mudamos a face da terra. Não acredita êle que êsses fins nos sejam impostos por nossa base histórica ou pelas tendências da história, mas, antes, que sejam escolhidos, ou mesmo criados, por nós próprios, assim como criamos novos pensamentos, ou novas obras de arte, ou novas casas, ou novas máquinas. Opondo-se ao historicista, que crê que a ação política inteligente só é possível se o curso futuro da história fôr antes determinado, o mecânico social crê que uma base científica da política seria coisa bem diferente; consistiria na informação dos factos necessária para a construção ou alteração das instituições sociais, de acôrdo com os nossos desejos e objetivos. Tal ciência deveria dizer-nos quais os passos a dar se quiséssemos, por exemplo, evitar depressões, ou produzir depressões, ou se quiséssemos tornar mais ou menos equitativa a distribuição da riqueza. Em outras palavras, o mecânico social concebe como base científica da política algo de semelhante a uma *tecnologia social* (Platão, como veremos, compara-a à base científica da medicina), opondo-se ao historicista, que a compreende como a ciência das tendências históricas imutáveis.

Não se deve inferir, do que tenho dito a respeito da atitude do mecânico social, que não haja divergências importantes no campo dos mecânicos sociais. Ao contrário, a diferença entre o que chamo "mecânica social gradual" e "macência social utópica" é um dos principais temas dêste livro (ver especialmente o cap. 9, onde apresentarei minhas razões para advogar a primeira e rejeitar a última.) Mas, por enquanto, preocupo-me apenas com a oposição entre o historicismo e a mecânica social. Essa oposição talvez se torne mais clara se consi-

derarmos as atitudes tomadas pelo historicista e pelo mecânico social em relação às instituições sociais, isto é, a coisas tais como uma companhia de seguros, uma fôrça policial, um govêrno ou talvez uma mercearia.

O historicista inclina-se a encarar as instituições sociais principalmente do ponto de vista de sua história, isto é, de sua origem, seu devenvolvimento, sua significação presente e futura. Pode talvez insistir em que sua origem se deve a um plano ou desígnio definidos e à busca de determinados fins, humanos ou divinos; ou pode asseverar que não se destinam a servir a quaisquer fins claramente concebidos, sendo apenas a expressão imediata de certos instintos ou paixões; ou pode afirmar que alguma vez serviram de meios para alcançar certos fins, mas perderam êsse caráter. O mecânico e tecnologista social, por outro lado, dificilmente terá muito interêsse na origem das instituições, ou nas intenções originais de seus fundadores (embora não haja razão para que não reconheça o facto de que "só uma minoria de instituições sociais é conscientemente criada, ao passo que a vasta maioria limitou-se a *crescer,* como resultado sem finalidade prevista de ações humanas" (10). Preferirá êle expor assim o problema: se tais e quais são os nossos objetivos, está esta instituição bem prevista e organizada para serví-los? Como um exemplo, podemos considerar a instituição do seguro. O mecânico ou tecnologista social não se incomodará muito com a questão de saber se o seguro nasceu como um negócio à busca do lucro, ou se sua missão histórica é servir ao bem comum. Pode, porém, oferecer uma crítica de certas instituições de seguro, mostrando, talvez, como aumentar-lhes os lucros, ou, o que é bem diferente, como acentuar os benefícios que prestam ao público; e sugerirá os meios pelos quais se tornarão mais eficientes para atingir um ou outro dos fins. Como outro exemplo de instituição social, podemos considerar uma fôrça de polícia. Certos historicistas podem descrevê-la como um instrumento para propara proteção da liberdade e da segurança, e outros como instrumento de predomínio e opressão de classe. O mecânico ou o tecnologista social porém, sugeriria sempre medidas que a tornassem um instrumento adequado à proteção da liberdade e da segurança, assim como poderia encarar medidas que a tornassem poderosa arma de predomínio de classe. (Em sua função como cidadão que objetiva certos fins em que crê, pode pedir que êsses fins, e as medidas apropriadas, sejam adotados. Mas, como tecnologista, cuidadosamente distinguirá entre a questão dos fins e sua escôlha e as questões relativas

aos factos, isto é, os efeitos sociais de qualquer medida que possa ser tomada ([11]).

Falando de modo mais geral, podemos dizer que o mecânico ou tecnologista estuda as instituições racionalmente, como meios que servem a certos fins, e que, como tecnologista, julga-as inteiramente de acôrdo com sua propriedade, eficiência, simplicidade, etc. O historicista, por outro lado, simplesmente tentaria descobrir a origem e o destino dessas instituições a fim de estabelecer o "verdadeiro papel" por elas desempenhado no desenvolvimento da história — avaliando-as, por exemplo, como "da vontade de Deus", ou como "queridas pelo Destino", ou ainda com "a serviço de importantes tendências históricas", etc. Não quer isso dizer que o mecânico ou tecnologista social se responsabilize pela asserção de que as instituições *são* meios para alcançar fins, ou instrumentos para isso; pode êle estar bem ciente do facto de que elas, a muitos e importantes efeitos, diferem bastante de instrumentos mecânicos ou máquinas. Não esquecerá, por exemplo, que elas "crescem" de um modo semelhante (embora de modo algum igual) ao do crescimento dos organismos, e que êste facto é de grande importância para a mecânica social. Não está êle prêso a uma filosofia "instrumentalista das instituições sociais. Ninguém dirá que uma laranja *é* um instrumento ou um meio para alcançar um fim, mas muitas vêzes *encaramos* as laranjas como meios para alcançar fins, como, por exemplo, quando desejamos chupá-las, ou, talvez, ganhar a vida a vendê-las.)

As duas atitudes, o historicismo e a mecânica social, ocorrem algumas vêzes em combinações típicas. Destas, o mais antigo e provavelmente mais influente exemplo é a filosofia social e política de Platão. Combina ela, com efeito, alguns evidentes elementos tecnológicos no primeiro plano, com um fundo de quadro dominado por cuidadosa exibição de elementos tìpicamente historicistas. Tal combinação é representativa de bom número de filósofos sociais e políticos que produziram o que mais tarde se descreveu como sistemas utópicos. Todos êsses sistemas recomendam certa espécie de mecânica social, pois reclamam a adoção de certos meios institucionais, embora nem sempre muito realistas, para a consecução de seus fins. Mas, quando passamos a uma consideração de tais fins, freqüentemente verificamos então que são determinados pelo historicismo. Os fins políticos de Platão, especialmente, dependem em considerável extensão de suas doutrinas historicistas. Em primeiro lugar está seu objetivo de fugir ao fluxo do heraclitismo, manifestado na revolução social e na decadência histórica. Em segundo lugar, acredita que isso pode ser feito pelo

estabelecimento de um estado tão perfeito que não participe da tendência geral do desenvolvimento histórico. Em terceiro lugar, crê que o *modêlo* ou *original* de seu estado perfeito pode ser encontrado num passado distante, numa Idade Áurea que existiu na alvorada da história; pois, se o mundo entra em decadência com o tempo, devemos então encontrar perfeição acrescida à medida que recuamos no passado. O estado perfeito é algo como o primeiro ancestral, o primogênito dos estudos que se seguiram, os quais são, assim, a descendência degenerada dêsse estado perfeito, ou melhor, ou ideal ([12]), estado ideal que não é simples fantasma, nem um sonho, nem uma "fantasia de nossa mente", mas é, em vista de sua estabilidade, mais real do que tôdas essas decadentes sociedades que vivem em fluxo, sujeitas a desvanecer-se a qualquer momento.

Assim, mesmo o fim político de Platão, o estado melhor, depende amplamente de seu historicismo; e o que é certo com relação à sua filosofia do estado pode ser estendido, como já indicamos, à sua filosofia geral de "tôdas as coisas", à sua *Teoria das Formas e Idéias*.

V

As coisas em fluxo, as coisas degeneradas e decadentes são (como o estado), a descendência, os filhos, por assim dizer, de coisas perfeitas. E, como filhos, são cópias de seus primogenitores originais. O pai, ou o original, de uma coisa em fluxo é o que Platão chama sua "Forma", ou seu "Modêlo", ou sua "Idéia". Como antes, devemos insistir em que a Forma, ou a Idéia, a despeito de seu nome, não é uma "idéia de nossa mente"; não é uma fantasia, um fantasma, nem um sonho, mas uma coisa real. Na verdade, é mais real do que tôdas as coisas ordinárias, que estão em fluxo e que, apesar de sua aparente solidez, estão condenadas a decair, pois a Forma, ou Idéia, é uma coisa perfeita e não perece.

Formas ou Idéias não devem ser imaginadas a habitar, como as coisas perecíveis, espaço e tempo. Ficam para fora do espaço, e também para fora do tempo (porque são eternas). Mas estão em contacto com o tempo e o espaço, pois, como são os primogenitores ou modelos das coisas geradas e que decaem no espaço e no tempo, devem ter estado em contacto com o espaço no princípio do tempo. Não se achando conosco em nosso espaço e tempo, não podem ser percebidas pelos nossos sentidos, como sucede às comuns coisas mutáveis, que agem

sobre nossos sentidos e são, portanto, chamadas "coisas sensíveis". Essas coisas sensíveis, cópias ou filhos do mesmo modêlo ou original, não só se assemelham a êsse original, sua Forma ou Idéia, como também umas às outras, como filhos da mesma família. E, assim como os filhos são chamados pelo nome de seu pai, também as coisas sensíveis trazem o nome de suas Formas ou Idéias. "São chamadas de acôrdo com elas", como diz Aristóteles ([13]).

Platão encara as Formas ou Idéias como um filho pode encarar seu pai, vendo nêle um ideal, um modêlo único, uma personificação divinal de sua própria aspiração, a incorporação da perfeição, da sabedoria, da estabilidade, da glória e da virtude, a fôrça que o criou antes que seu mundo começasse e que agora o preserva e sustenta, e em "virtude" do qual êle existe. A idéia platônica é o original e a origem da coisa, é a racionalidade, a razão de sua existência; o princípio estável e sustentador em virtude do qual ela existe. É a virtude da coisa, seu ideal, sua perfeição.

A comparação entre a Forma ou Idéia de uma classe de coisas sensíveis e o pai de uma família de filhos é desenvolvida por Platão no *Timeu,* um de seus últimos diálogos. Está êste em estreito acôrdo (14) com muitos de seus escritos anteriores, sôbre os quais lança considerável luz. No *Timeu,* porém, Platão vai um passo além de seu primitivo ensinamento, quando representa o contacto entre a Forma ou Idéia e o mundo de espaço e tempo por meio de uma extensão de seu símile. Descreve o "espaço" abstrato em que as coisas sensíveis se movem (originalmente, o espaço ou vácuo entre o céu e a terra) como um receptáculo, e compara-o com a mãe das coisas, na qual, no início dos tempos, as coisas sensíveis foram criadas pelas Formas que se estampam ou imprimem no espaço puro, dando em conseqüência aos descendentes a sua forma. "Devemos conceber — escreve Platão — três espécies de coisas: primeiro, as que experimentam a geração; segundo, aquelas em que a geração se verifica; terceiro, o modêlo a cuja semelhança nascem as coisas geradas. E podemos comparar o princípio receptor a uma mãe e o modêlo a um pai, e seu produto a um filho". E passa a descrever primeiro, mais amplamente, os modelos — os pais, as Formas ou Idéias imutáveis: "Há primeiro a Forma imutável, que é increada e indestrutível... invisível e imperceptível a qualquer sentido e que só pode ser contemplada pelo puro pensamento". A cada uma dessas Formas ou Idéias pertence sua própria descendência ou raça de coisas sensíveis, "outra espécie de coisas, que têm o nome de sua Forma e a ela se assemelham, mas perceptíveis aos sentidos, criadas, sempre em fluxo, geradas num lugar para se desvanecerem de tal lugar, e apreendidas pela opinião baseada na percepção". E o espaço abstrato, equiparado à mãe, é assim descrito: "Há uma terceira espécie, que é espaço, e é eterno, e não pode ser destruido, e que fornece um lar para tôdas as coisas geradas..." ([15])

Poderá contribuir para a compreensão da teoria das Formas ou Idéias de Platão uma comparação com certas crenças religiosas gregas. Como em muitas religiões primitivas, alguns pelo menos dos deuses gregos nada mais são que idealizados primogenitores e heróis tribais — personificações da "virtude" ou "perfeição" da tribo. Em conseqüência, certas tribos e famílias levavam sua ancestralidade até um ou outro dos deuses. (Diz-se que a própria família de Platão ligava sua origem ao deus Poseidon ([16]). Basta-nos considerar que êsses deuses são imortais ou eternos e perfeitos — ou muito perto disso — enquanto os homens comuns se envolvem no fluxo e refluxo de tôdas as coisas, sujeitos á decadência (que em verdade é o derradeiro destino de cada indivíduo humano), para ver que êsses deuses se relacionam com os homens comuns do mesmo modo que as Formas ou Idéias de Platão se relacionam com aquelas coisas sensíveis que são suas cópias ([17]) (ou o seu estado perfeito em relação aos vários estados agora existentes.) Há, porém, uma diferença importante entre a mitologia grega e a Teoria das Formas e Idéias de Platão. Ao passo que os Gregos veneravam muitos deuses como ancestrais de várias tribos ou famílias, a Teoria das Idéias exige que só haja uma Forma ou Idéia do Homem ([18]); pois uma das doutrinas centrais da Teoria das Formas é a de que só existe uma Forma de cada "raça" ou "espécie" de coisas. A unidade da Forma, que corresponde á unicidade do primogenitor, é elemento necessário a que a teoria realize uma de suas mais importantes funções, a saber, explicar a similáridade das coisas sensíveis, ao propor que as coisas similares são cópias ou impressões de *uma* Forma. Assim, se houvesse duas Formas iguais ou similares, sua similaridade forçar-nos-ia a admitir serem ambas cópias de um terceiro original, que, portanto, viria a ser a única Forma verdadeira e singular. Ou, como diz Platão no *Timeu*: "A semelhança seria assim explicada, mais precisamente, não como uma entre essas duas coisas, mas com referência à coisa superior que é o seu protótipo ([19]) Na *República,* que é anterior ao *Timeu,* Platão explicara sua opinião ainda mais claramente, usando como seu exemplo a "cama essencial", isto é, a Forma ou Idéia de uma cama: "Deus... fêz uma cama essencial, e sòmente uma; duas ou

mais êle não produziu, nem nunca o quis... Pois... mesmo se Deus viesse a fazer duas, e não mais, então uma outra seria trazida á luz, a saber, a Forma exibida por essas duas; esta, e não aquelas duas, seria então a cama essencial" ([20]).

Êste argumento mostra que as Formas ou Idéias dão a Platão não só um ponto de origem ou partida para todos os desenvolvimentos no espaço e no tempo (e especialmente para a história humana), como também uma explicação das similaridades entre as coisas sensíveis da mesma espécie. Se as coisas são similares em conseqüência de alguma virtude ou propriedade de que compartilham, como por exemplo a brancura ou a dureza, ou a bondade, então essa virtude ou propriedade deve ser uma e a mesma em tôdas elas, do contrário, não as tornaria similares. De acôrdo com Platão, tôdas elas compartilham de uma Forma ou Idéia de brancura, se são brancas, de dureza, se são duras. E compartilham no mesmo sentido em que os filhos compartilham das posses e dons dos pais; assim como as muitas reproduções particulares de um desenho, que sejam tôdas impressões de uma só e a mesma chapa, podem compartilhar da beleza do original.

O fato de que esta teoria se destine a explicar as similaridades entre as coisas sensíveis não parece, à primeira vista, estar de qualquer modo ligado ao historicismo. Mas está, e, como nos diz Aristóteles, foi justamente essa ligação que induziu Platão a desenvolver a Teoria das Idéias. Tentarei dar um esbôço dêsse desenvolvimento, usando a explicação de Aristóteles juntamente com algumas indicações existentes nos próprios escritos de Platão.

Se tôdas as coisas estão em fluxo contínuo, torna-se então impossível dizer algo de definido a seu respeito. Não podemos ter real conhecimento delas, mas, no melhor dos casos, vagas e ilusórias "opiniões". Essa questão, como o sabemos de Platão e Aristóteles ([21]), incomodou muitos seguidores de Heráclito. Parmênides, um dos predecessores de Platão que grandemente o influenciaram, ensinara que o puro conhecimento da razão, como oposto à ilusória opinião da experiência, só podia ter como seu objeto um mundo que não mudasse, e que o puro conhecimento da razão de facto revelava tal mundo. Mas a realidade imutável e individida que Parmênides pensara haver descoberto por trás do mundo das coisas perecíveis ([22]) era inteiramente sem relação com êste mundo em que vivemos e morremos. Era, portanto, incapaz de explicá-lo.

Platão não podia sentir-se satisfeito com isso. Por mais que lhe causasse desgôsto e desprêzo êsse empírico mundo em

mudança, estava, no fundo, profundíssimamente interessado nêle. Queria desvendar o segrêdo de sua decadência, de suas violentas alterações, de sua infelicidade. Esperava descobrir os meios de sua salvação. Ficara fundamente impressionado com a doutrina de Parmênides sôbre um mundo imutável, real, sólido e perfeito por trás dêste mundo fantasmal em que sofria; mas tal concepção não lhe resolvia os problemas, enquanto permanecesse desligada do mundo das coisas sensíveis. O que êle buscava era conhecimento, e não opinião; o puro conhecimento racional de um mundo que não mudasse; mas, ao mesmo tempo, conhecimento que pudesse ser utilizado para investigar êste mundo mutável e, especialmente, esta sociedade mutável; a mudança política, com suas estranhas leis históricas. Platão visava a descobrir o segrêdo do real conhecimento da política, da arte de governar os homens.

Uma ciência exata da política, porém, parecia tão impossível como qualquer outro conhecimento exato num mundo em fluxo; não havia objetos fixos no campo político. Como se poderia discutir qualquer questão política, se a significação de palavras como "govêrno", ou "estado", ou "cidade" mudava a cada fase do desenvolvimento histórico? A teoria política deve ter parecido a Platão, no seu período Heracliteano, tão fugidia, flutuante e insondável como a prática política.

Nessa situação, Platão obteve, como nos conta Aristóteles, importantíssima sugestão de Sócrates. Estava Sócrates interessado em assuntos éticos, era um reformador ético, um moralista que acabrunhava tôda espécie de pessoas, forçando-as a pensar, a explicar, a dar contas dos princípios de suas ações. Costumava interrogá-las e não ficava facilmente satisfeito com suas respostas. A resposta típica que recebia — a de que agimos de certo modo porque é "sábio" agir dêsse modo, ou talvez "eficiente", ou "justo", ou "piedoso", etc. — apenas o incitava a continuar as interrogações, indagando *que era* a sabedoria, ou a eficiência, ou a justiça, ou a piedade. Em outras palavras, era êle levado a inquirir sôbre a "virtude" de uma coisa. Assim discutia, por exemplo, a sabedoria demonstrada em diversos negócios e profissões a fim de verificar o que havia de comum em todos êsses vários e mutáveis modos "sábios" de comportamento, para então descobrir o que realmente é a sabedoria, ou o que "sabedoria" realmente significa, ou (usando a expressão de Aristóteles) qual é a sua *essência*. "Era natural — diz Aristóteles — que Sócrates procurasse a essência" ([23]), isto é, a virtude ou

a racionalidade de uma coisa, e as significações reais, imutáveis ou essenciais dos têrmos. "A êste respeito, tornou-se êle o primeiro a suscitar o problema das definições universais."

Essas tentativas de Sócrates para discutir têrmos éticos como "justiça", ou "modéstia", ou "piedade" têm sido com razão comparadas às modernas discussões sôbre a Liberdade (por Mill, por exemplo (24), ou sôbre a Autoridade, ou o Indivíduo e a Sociedade (por exemplo, Catlin). Não é necessário admitir que Sócrates, em sua procura da significação imutável ou essencial de tais têrmos, os personificasse, ou os tratasse como coisas. O comentário de Aristóteles, pelo menos, sugere que êle não o fazia e que foi Platão quem desenvolveu o método socrático de busca do significado ou essência num método de determinar a natureza real, a Forma ou Idéia de uma coisa. Platão conservou "as doutrinas Heraclitanas de que tôdas as coisas sensíveis estão sempre num estado de fluxo e que não há conhecimento sôbre elas", mas achou no método de Sócrates um meio de sair dessas dificuldades. Embora "não pudesse haver definição de qualquer coisa sensível, pois estavam sempre em mudança", podia haver definições e verdadeiro conhecimento de coisas de uma espécie diferente: as virtudes das coisas sensíveis. "Se o conhecimento ou o pensamento devem ter um objeto, tem êle de ser o de certas entidades diferentes, imutáveis, à parte das que são sensíveis", diz Aristóteles (25). E comenta que Platão, "assim, chamava Formas ou Idéias as coisas de outra espécie, dizendo que as coisas sensíveis eram distintas delas e delas recebiam seus nomes. E as muitas coisas que têm o mesmo nome de certa Forma ou Idéia existem porque compartilham dela".

Essa exposição de Aristóteles corresponde de perto aos próprios argumentos de Platão apresentados no *Timeu* (26) e mostra que o problema fundamental de Platão era encontrar um método científico de lidar com as coisas sensíveis. Queria obter conhecimento puramente racional e não mera opinião; e como não se podia obter conhecimento puramente racional das coisas sensíveis, insistia êle, como acima mencionamos, em obter pelo menos um conhecimento puro que de certo modo se relacionasse e aplicasse às coisas sensíveis. O conhecimento das Formas e Idéias atendia a essa exigência, visto como a Forma se relacionava com suas coisas sensíveis como um pai com seus filhos menores. A Forma era o representante explicável das coisas sensíveis e podia, portanto, ser consultada em questões de importância relativas ao mundo em fluxo.

De acôrdo com a nossa análise, a teoria das Formas ou Idéias tem pelo menos três funções diferentes na filosofia de Platão. I) É um importantíssimo instrumento metodológico, pois torna possível o puro conhecimento científico, e mesmo um conhecimento que pode ser aplicado ao mundo de coisas mutáveis das quais não podemos de modo imediato obter qualquer conhecimento, mas apenas opinião. Assim, possibilita inquirir sôbre os problemas de uma sociedade mutável e edificar uma ciência política. II) Fornece a chave da urgentemente requerida *teoria da mudança* e da decadência, de uma teoria da geração e da degeneração e, especialmente, a chave da história. III) Abre caminho, no reino social, a certa espécie de mecânica social, e torna possível forjar instrumentos para deter a mudança social, visto como sugere o plano de um "estado melhor" que estreitamente se assemelha à Forma ou Idéia de um estado que não pode decair.

O problema II, a teoria da mudança e da história, será tratado nos próximos capítulos 4 e 5, onde cuidamos da sociologia descritiva de Platão, isto é, de sua descrição e explicação do mutável mundo social em que viveu. O problema III, da detenção da mudança social, será tratado nos capítulos 6 a 9, em que examinamos o programa político de Platão. O problema I, o da metodologia de Platão, foi brevemente esboçado no presente capítulo, com a ajuda do relato de Aristóteles sôbre a história da teoria Platônica. A essa discussão desejo acrescentar aqui umas poucas observações.

VI

Emprego o nome *essencialismo metodológico* para caracterizar o ponto de vista, sustentado por Platão e muitos de seus seguidores, de que é tarefa do conhecimento puro, ou "ciência", descobrir e descrever a verdadeira natureza das coisas, isto é, sua realidade ou essência ocultas. Era crença peculiar de Platão que a essência das coisas sensíveis podia ser encontrada em outras coisas mais reais, em seus primogenitores, ou Formas. Muitos dos posteriores essencialistas metodológicos, Aristóteles por exemplo, não o acompanharam nisso de todo; mas todos concordaram com êle em determinar a tarefa do conhecimento puro como a descoberta da natureza oculta da Forma, ou da essência das coisas. Todos êsses essencialistas metodológicos também concordavam com Platão em sustentar que essas essências podem ser descobertas e discernidas

com o auxílio da intuição intelectual; que cada essência tem um nome que lhe é próprio, o nome pelo qual são chamadas as coisas sensíveis, e que pode ser descrita em palavras. A uma descrição da essência de uma coisa todos êles chamaram "definição". De acôrdo com o essencialismo metodológico, pode haver três modos de conhecer uma coisa: "Quero dizer que podemos conhecer sua realidade ou essência imutável; e que podemos conhecer a definição da essência; e que podemos conhecer seu nome. Em consequência, duas questões podem ser formuladas acêrca de qualquer coisa real... : uma pessoa pode dar o nome e pedir a definição; ou pode dar a definição e pedir o nome." Como exemplo dêsse método, Platão usa a essência de "par" (em oposição a "ímpar"): "O número... pode ser uma coisa capaz de divisão em partes iguais. Se é assim divisível, o número é chamado "par"; e a definição do nome "par" é "um número divisível em partes iguais"... E quando nos é dado o nome e pedida a definição, ou quando nos é dada a definição e pedido o nome, falamos, em ambos os casos, de uma só e mesma essência, quer digamos "par" ou "um número divisível em partes iguais". Depois dêsse exemplo, passa Platão a aplicar tal método a uma "prova" relativa á verdadeira natureza da alma, de que falaremos mais adiante ([27]).

O essencialismo metodológico, isto é, a teoria de que o alvo da ciência é revelar essências e descrevê-las por meio de definições, pode ser melhor compreendido quando contrastado com seu oposto, o *nominalismo metodológico*. Em vez de visar a descobrir o que uma coisa realmente é, definindo-lhe a verdadeira natureza, o nominalismo metodológico objetiva descrever como uma coisa se comporta em várias circunstâncias e, especialmente, se há quaisquer regularidades nesse comportamento. Em outras palavras, o nominalismo metodológico vê com alvo da ciência a descrição das coisas e acontecimentos de nossa experiência e uma "explicação dêsses acontecimentos, isto é, sua descrição com o auxílio das leis universais ([28]). E vê na nossa linguagem, e especialmente nas suas regras que distinguem sentenças devidamente construidas e inferências de um simples montão de vocábulos, o grande instrumento da descrição científica ([29]); considera as palavras antes como instrumentos subsidiários dessa tarefa do que como nomes de essências. O nominalista metodológico nunca pensará que sejam importantes para a física perguntas como: *"Que é* energia?", ou *"que é* movimento?", ou *"que é* um átomo?". Dará, porém, importância a qüestões como: "De que modo pode ser utilizada a energia do sol?", ou "como se move um planeta?", ou "sob que condições um átomo irradia luz?" E àqueles filósofos que lhe dizem que, antes de haver respondido ao "quê" da qüestão, não poderá esperar dar respostas exatas a quaisquer dos "como", replicará êle, se replicar, mostrando que prefere muito mais o modesto grau de exatidão que pode alcançar por seus métodos à pretenciosa confusão a que levaram os dêles.

Como nosso exemplo indica, o nominalismo metodológico é hoje plena e geralmente aceito nas ciências naturais. Os problemas das ciências sociais, por outro lado, são ainda na maior parte tratados por métodos essencialistas. Esta é, em minha opinião, uma das principais razões de seu atraso. Mas muitos que observaram essa situação ([30]) julgam de modo diferente. Acreditam que a diferença de método é necessária e que ela reflete uma diferença "essencial" entre as "naturez'as" dêsses dois campos de pesquisa.

Os argumentos habitualmente apresentados em apôio dêsse ponto de vista dão ênfase á importância da mudança na sociedade e exibem outros aspectos de historicismo. O físico, diz um dêsses argumentos típicos, lida com coisas como a energia ou os átomos, as quais, embora mutáveis, conservam certo grau de constância. Pode descrever as mudanças verificadas por essas entidades relativamente imutáveis sem precisar construir ou descobrir essências, ou Formas, ou entidades imutáveis similares, para obter algo de permanente sôbre que possa fazer pronunciamentos definidos. O cientista social, entretanto, está em posição muito diferente. Todo o seu campo de interêsse é mutável. Não há entidades permanentes no campo social, onde tudo se encontra sob o impulso do fluxo histórico. Como, por exemplo, podemos estudar o govêrno? Como podermos identificá-lo na diversidade de instituições governamentais encontradas em diferentes estados, diferentes períodos históricos, sem admitir que têm alguma coisa *essencialmente* em comum? Podemos dizer que uma instituição é um govêrno se pensamos que ela é essencialmente um govêrno, isto é, se se adapta à nossa intuição do que é um govêrno, intuição que podemos formular numa definição. O mesmo argumento serve para outras entidades sociológicas, tais como "civilização". Devemos aprender sua essência, conclui o argumento historicista, para expô-la em forma de uma definição.

Êsses argumentos modernos são, creio eu, muito semelhantes aos citados acima e que, de acôrdo com Aristóteles, levaram Platão à sua doutrina das Formas ou Idéias. A única diferença é que Platão (que não aceitava a teoria atômica e

nada sabia a respeito de energia) aplicava sua doutrina também ao mundo da física e, assim, ao mundo como um todo. Temos aqui uma indicação do facto de que, nas ciências sociais, uma discussão dos métodos de Platão pode ser de interêsse mesmo nos dias de hoje.

Antes de passar á sociologia de Platão e ao uso que êle fêz de seu essencialismo metodológico nesse campo, desejo tornar bem claro que estou limitando meu tratamento de Platão ao seu historicismo e ao seu "estado melhor". Devo, pois, advertir o leitor a que não espere uma exposição de tôda a filosofia platônica, ou o que pode ser chamado "um completo e justo" tratamento do Platonismo. Minha atitude para com o historicismo é de franca hostilidade, baseada na convicção de que o historicismo é fútil, senão pior do que isso. O exame que faço dos aspectos historicistas do Platonismo é, em conseqüência, fortemente crítico. Embora muito admire na filosofia de Platão, bem além daquelas partes que acredito serem socráticas, não considero minha tarefa vir trazer acréscimos aos incontáveis tributos a seu gênio. Sinto-me inclinado, antes, a destruir o que, em minha opinião, é maléfico nessa filosofia. A tendência totalitária da filosofia política de Platão é que tentarei analisar e criticar ([31]).

A SOCIOLOGIA DESCRITIVA DE PLATÃO

CAPÍTULO 4

MUDANÇA E REPOUSO

PLATÃO foi um dos primeiros cientistas sociais e, sem dúvida, o de mais extensa influência. No sentido em que o têrmo "sociologia" é compreendido por Comte, Mill e Spencer, foi êle um sociólogo; isto é, aplicou com sucesso seu método idealista a uma análise da vida social do homem e das leis de seu desenvolvimento, assim como das leis e condições de sua estabilidade. Apesar da grande influência de Platão, êsse aspecto de seu ensinamento tem sido pouco salientado. Parece isso devido a dois fatôres. Em primeiro lugar, muito da sociologia de Platão foi apresentado em tão estreita conexão

com seus reclamos éticos e políticos que os elementos descritivos foram em grande parte passados por alto. Em segundo lugar, tantos de seus pensamentos se aceitaram como certos que foram simplesmente absorvidos de modo inconsciente e, portanto, sem crítica. Por essa maneira, principalmente, é que suas teorias sociológicas se tornaram tão influentes.

A sociologia de Platão é uma engenhosa mistura de especulação e aguda observação de factos. Sua base especulativa é, naturalmente, a teoria das Formas e do fluxo e decadência universais, da geração e degeneração. Mas, sôbre êsse alicerce idealista, Platão constroi uma teoria da sociedade surpreendentemente realista, capaz de explicar as principais tendências de desenvolvimento histórico das cidades-estados da Grécia, assim como as fôrças políticas e sociais que atuavam em seu próprio tempo.

I

A base especulativa ou metafísica da teoria de mudança social de Platão já foi esboçada. É o mundo das Formas ou Idéias imutáveis, de que é fruto o mundo das coisas mutáveis no tempo e no espaço. As Formas ou Idéias não só são imutáveis, indestrutíveis e incorruptíveis, como também perfeitas, verdadeiras, reais e boas; de facto, o "bem" é certa vez, na *República* ([1]), explicado como "tudo quanto preserva", e o "mal" como "tudo quanto destroi ou corrompe". As Formas ou Idéias perfeitas e boas são anteriores às suas cópias, as coisas sensíveis, e são algo como progenitores ou pontos de partida ([2]) de tôdas as mudanças no mundo em fluxo. Essa concepção é utilizada para avaliar a tendência geral e a direção principal de todas as alterações no mundo das coisas sensíveis. Se, realmente, o ponto de partida de tôda mudança é perfeito e bom, então a mudança só pode ser um movimento que afasta da perfeição e do bem; deve dirigir-se para o imperfeito e o mau, para a corrupção.

Essa teoria pode ser desenvolvida pormenorizadamente. Quanto mais estreitamente uma coisa sensível se assemelha à sua Forma ou Idéia, menos corruptível será ela, visto como as próprias Formas são incorruptíveis. Mas as coisas sensíveis ou geradas não são cópias perfeitas; em verdade, nenhuma cópia pode ser perfeita, pois é apenas uma imitação da verdadeira realidade, apenas aparência e ilusão, e não a verdade. Conseqüentemente, não há coisas sensíveis (exceto talvez as

mais excelentes) que se assemelhem a suas Formas de modo bastante estreito para serem imutáveis. "A imutabilidade absoluta e eterna só é dada às mais divinas de tôdas as coisas, e os corpos não pertencem a esta ordem", diz Platão (3). Uma coisa sensível ou gerada, tal como um corpo físico ou uma alma humana, se fôr uma boa cópia, poderá mudar apenas pouquíssimo a princípio; e a mais antiga mudança, ou movimento — o movimento da alma — é ainda "divina" (em oposição às mudanças secundárias e terciárias). Cada mudança, porém, embora pequena, deve torná-la diferente e, assim, menos perfeita, reduzindo-lhe a semelhança com a Forma. Dêsse modo, a coisa torna-se mais mutável a cada mudança, e mais corruptível, porque cada vez mais se afasta de sua Forma, que é sua "causa de imobilidade e de estar em repouso", no dizer de Aristóteles, que assim parafraseia a doutrina de Platão. "As coisas são geradas pela comparticipação na Forma e decaem pela perda da Forma". Êsse processo de degeneração, lento a princípio e mais rápido depois, essa lei do declínio e da queda, é dramàticamente descrito por Platão nas *Leis,* o último de seus grandes diálogos. O trecho trata primordialmente do destino da alma humana, mas Platão torna claro que êle é válido para tôdas as coisas que "compartilham da alma", com o que quer significar tôdas as coisas vivas. "Tôdas as coisas que compartilham da alma — escreve êle — mudam... e, enquanto mudam, são arrastadas pela ordem e lei do destino. Quanto menor fôr a mudança em seu caráter, menos significativo será o declínio inicial no seu nível de situação. Mas, quando a mudança aumenta, e com ela a iniquidade, então elas caem no profundo abismo que conhecemos como as regiões infernais". (Na continuação do trecho, Platão menciona a possibilidade de que "uma alma dotada de quota de virtude excepcionalmente grande pode, por fôrça de sua própria vontade..., se estiver em comunhão com a virtude divina, tornar-se supremamente virtuosa e mover-se para uma região excelsa". O problema da alma excepcional que pode salvar-se — e talvez a outras — da lei geral do destino será discutido no capítulo 8.) Antes, nas *Leis,* Platão sintetiza sua doutrina da mudança: "Tôda e qualquer mudança, exceto a mudança de uma coisa má, é o mais grave de todos os perigos traiçoeiros que podem sobrevir a uma coisa — quer se trate de uma mudança de estação, ou de vento, ou da dieta de um corpo, ou do caráter da alma". E êle acrescenta, para dar ênfase: "Esta afirmação aplica-se a tudo, com a única exceção, que acabo de citar, de algo mau". Em suma, Platão ensina que *a mudança é má e o repouso é divino.*

Vemos agora que a teoria das Formas ou Idéias de Platão implica certa tendência no desenvolvimento do mundo em fluxo. Conduz à lei de que a corruptibilidade de tôdas as coisas nesse mundo deve aumentar continuamente. Não é tanto uma lei de universalmente crescente corrupção, como uma lei de crescente corruptibilidade; isto é, o perigo ou probabilidade de corrupção aumentam, mas não são excluidos desenvolvimentos excepcionais em outra direção. É possivel assim, como o indicam as últimas citações, que uma alma muito boa consiga desafiar a mudança e a decadência, e que uma coisa muito má, por exemplo, uma cidade muito má, chegue a aperfeiçoar-se pela mudança. (A fim de que tal aperfeiçoamento possa ser de algum valor, teríamos de torná-lo permanente, isto é, deter qualquer mudança ulterior).

Em plena concordância com essa teoria geral situa-se a história que Platão dá, no *Timeu,* da origem das espécies. Segundo essa história, o homem, o mais elevado dos animais, é gerado pelos deuses; as outras espécies originam-se dêle, por um processo de degeneração e corrupção. Primeiramente, certos homens — os covardes e vís — degeneraram em mulheres. Estas, privadas de sabedoria, degeneraram passo a passo em animais inferiores. As aves, conta, surgiram da transformação de pessoas inofensivas, mas demasiado condescendentes, que confiariam excessivamente nos próprios sentidos; "os animais da terra vieram de homens que não se interessavam por filosofia"; e os peixes, inclusive os moluscos, "são a degeneração dos mais tolos, estúpidos e... indignos" de todos os homens (4).

É claro que essa teoria pode ser aplicada à sociedade humana e à sua história. Assim explica ela a lei pessimista de Hesíodo (5) sôbre o desenvolvimento, a lei da decadência histórica. Se acreditarmos no relato de Aristóteles (esboçado no capítulo anterior), a teoria das Formas ou Idéias foi originalmente apresentada a fim de corresponder a uma exigência metodológica, a exigência de conhecimento puro ou racional, que é impossível no caso das coisas sensíveis em fluxo. Vemos agora que a teoria vai além disso. Além e acima de corresponder a essas exigências metodológicas, oferece uma *teoria de mudança.* Explica a direção geral do fluxo de tôdas as coisas sensíveis e, daí, a tendência histórica para a degeneração, mostrada pelo homem e pela sociedade humana. (Ainda mais: como veremos no capítulo 6, a teoria das Formas determina a tendência das exigências políticas de Platão e mesmo os meios para sua realização). Se, como creio, as filosofias de

Platão e de Heráclito nasceram de sua experiência social, especialmente da experiência da guerra de classes e da abjeta sensação de que seu mundo social se despedaçava, então podemos compreender por que razão a teoria das Formas veio a desempenhar tão importante papel na filosofia de Platão, quando êste verificou que ela podia explicar a tendência à degeneração. Deve tê-la saudado como a solução de um enigma dos mais desconcertantes. Ao passo que Heráclito fôra incapaz de lançar uma direta condenação ética à tendência do desenvolvimento político. Platão encontrava, na sua teoria das Formas, a base teórica para um julgamento pessimista, na linha de Hesíodo.

Mas a grandeza de Platão como sociólogo não reside nas suas especulações gerais e abstratas sôbre a lei da decadência social. Está, antes, na riqueza e pormenor de suas observações e na surpreendente acuidade de sua intuição sociológica. Viu êle coisas que antes não haviam sido vistas e que só em nossos próprios tempos foram redescobertas. Como exemplo, posso mencionar sua teoria dos inícios primitivos da sociedade, do patriarcado tribal e, em geral, sua tentativa de esboçar os períodos típicos do desenvolvimento da vida social. Outro exemplo é o historicismo sociológico e econômico de Platão, sua ênfase sôbre o *fundo econômico* da vida política e do desenvolvimento histórico, teoria que Marx reviveu sob o nome de "materialismo histórico". Terceiro exemplo é a interessantíssima lei de Platão sôbre as revoluções políticas, de acôrdo com a qual tôdas as revoluções pressupõem uma classe governante (ou "élite") desunida; lei que forma a base de sua análise dos meios de deter a mudança política e criar um equilíbrio social, e que foi recentemente redescoberta pelos teóricos e do totalitarismo, especialmente por Pareto.

Passarei agora a mais minuciosa discussão dêsses pontos, em especial do terceiro, a teoria da revolução e do equilíbrio.

II

Os diálogos em que Platão discute essas qüestões são, na ordem cronológica, a *República,* o diálogo de data muito posterior chamado *O Estadista* (ou *O Político*), e as *Leis,* a última e mais longa de suas obras. Apesar de certas diferenças menores, há muita concordância entre êsses diálogos, que são, em certos aspectos, paralelos e, em outros, complementares. Por exemplo, as *Leis* (6) apresentam a história da decadência

e queda da sociedade humana como um relato da pre-história grega a emergir na história sem qualquer interrupção; ao passo que as passagens paralelas da *República* dão, de modo mais abstrato, um traçado sistemático do desenvolvimento do govêrno; o *Estadista,* ainda mais abstrato, apresenta uma classificação lógica de tipos de govêrno, contendo apenas poucas alusões a acontecimentos históricos. Similarmente, as *Leis* formulam o aspecto historicista da investigação de maneira muito clara. "Qual é o arquétipo ou origem de um estado?" — indaga aí Platão, ligando essa pergunta à outra: "O melhor método de buscar resposta a esta pergunta não será... o de contemplar o crescimento dos estados à medida que mudam, ou para o bem, ou para o mal?" Mas, dentro das doutrinas sociológicas a única diferença maior surge como devida a uma dificuldade puramente especulativa que parece ter afligido Platão. Adotando como ponto de partida do desenvolvimento um estado perfeito e, portanto, incorruptível, achou êle difícil explicar a primeira mudança, a Queda do Homem, por assim dizer, que pôs tudo a marchar (7). Falaremos, no próximo capítulo, da tentativa de Platão para solver êsse problema; antes, porém, apresentarei um exame geral de sua teoria do desenvolvimento social.

De acôrdo com a *República,* a forma original ou primitiva de sociedade, e ao mesmo tempo aquela que mais de perto se assemelha à Forma ou Idéia de um estado, o "estado melhor", é um reinado dos homens mais sábios e mais parecidos aos deuses. Essa cidade-estado ideal está tão próxima da perfeição que é duro compreender como pode vir a mudar. Contudo, verifica-se uma mudança; e com ela entra a luta de Heráclito, a fôrça impulsionadora de todo movimento. De acôrdo com Platão, a luta interna, a guerra de classes, fomentada por interêsses pessoais e especialmente por êsses interêsses no campo material ou econômico, é a principal fôrça da "dinâmica social". A fórmula marxista — "A história de tôdas as sociedades até agora existentes é uma história de luta de classes" — (8) convém quase tão bem ao historicismo de Platão quanto ao de Marx. Os quatro mais eminentes períodos ou "marcos da história da degeneração política" e ao mesmo tempo "as mais importantes... variedades de estados existentes" (9) são descritos por Platão na ordem seguinte: primeiro, após o estado perfeito, vem a "timarquia", ou "timocracia", o govêrno dos nobres que buscam honra e fama; depois, a oligarquia, o govêrno das famílias ricas; "a seguir, em ordem, nasce a democracia", o regime da liberdade, que significa a ausên-

cia de leis; finalmente vem "a tirania... quarta e final enfermidade da cidade" ([10]).

Como se pode ver da última observação, Platão encara a história, que para êle é uma história de decadência social, como se fôsse a história de uma doença: o paciente é a sociedade; e, como veremos mais adiante, o estadista deveria ser um médico (e vice-versa) — um curador, um salvador. Assim como a descrição do curso típico de uma enfermidade não é sempre aplicável a cada paciente individual, também a teoria histórica da decadência social de Platão não pretendia aplicar-se a cada cidade individualmente. Pretendia, porém, descrever tanto o curso original de desenvolvimento pelo qual primeiramente se geraram as formas principais de decadência constitucional, quanto o curso típico da mudança social ([11]). Vemos que Platão objetivava estabelecer um sistema de períodos históricos, governado por uma lei de evolução; em outras palavras, visava a uma teoria historicista da sociedade. Essa tentativa foi revivida por Rousseau e posta em moda por Comte e Mill, por Hegel e Marx; considerando, porém, a evidência histórica então disponível, o sistema de períodos históricos de Platão era tão bom como o de qualquer dêsses modernos historicistas. (A diferença principal reside na avaliação do curso tomado pela história. Ao passo que o aristocrata Platão condenava o desenvolvimento que descrevia, êsses autôres modernos o aplaudem, por acreditarem numa lei de progresso histórico).

Antes de discutir em minúcias o estado perfeito de Platão, darei breve escorço de sua análise do papel desempenhado pelos motivos econômicos e pela luta de classes no processo de transição entre as quatro formas decadentes do estado. A primeira forma em que degenera o estado perfeito, a timocracia, o regime dos nobres ambiciosos, é apresentada como quase a todos os respeitos similar ao próprio estado perfeito. É importante notar que Platão, de modo explícito, identificou êsse melhor e mais antigo dos estados existentes com a constituição dórica de Esparta e Creta, e que essas duas aristocracias tribais de facto representam as mais velhas formas de vida política existentes na Grécia. A maior parte da excelente descrição que Platão faz de suas instituições é dada em certos trechos de seu relato sôbre o estado melhor ou perfeito, a que tanto se assemelha a timocracia. (Por sua doutrina da similaridade entre Esparta e o estado perfeito, tornou-se Platão um dos propagandistas de maior sucesso do que eu gostaria de chamar "o Grande Mito de Esparta", o perene e influente

mito da supremacia da constituição e do modo de vida espartanos).

A diferença principal entre o estado melhor ou ideal e a timocracia é que esta última contém um elemento de instabilidade; a classe patriarcal governante, outrora unida, está agora desunida e é essa desunião que leva ao passo seguinte, à sua degeneração em oligarquia. A desunião é produzida pela ambição. "Primeiramente — diz Platão, falando do jovem timocrata — êle ouve sua mãe queixar-se de que seu pai não seja um dos governantes..." ([12]). Assim, torna-se ambicioso e anseia distinguir-se. Decisivas, porém, na produção da mudança seguinte são as tendências sociais competitivas e aquisitivas. "Devemos descrever — diz Platão — como a timocracia se transforma em oligarquia... Mesmo um cego verá como se opera essa mudança... É a casa do tesouro que arruina essa constituição. Êles (os timocratas) começam por criar oportunidades para exibir-se e gastar dinheiro, e com tal fim torcem as leis, e desobedecem a elas, êles e suas mulheres...; e tenta cada qual ultrapassar o outro". Dêsse modo suscita-se o primeiro conflito de classe: o conflito entre a virtude e o dinheiro, ou entre os tradicionais modos de simplicidade feudal e os novos modos de riqueza. A transição para a oligarquia se completa quando os ricos estabelecem uma lei que "desqualifica para os cargos públicos aquêles cujos recursos não alcançarem determinado total. Essa mudança é imposta por fôrça das armas, se não obtiverem sucesso as ameaças e a extorsão..."

Com o estabelecimento da oligarquia, alcança-se um estado de potencial guerra civil entre os oligarcas e as classes mais pobres: "tal como um corpo enfêrmo... está às vezes em luta consigo mesmo... assim está a cidade enfêrma. Cai doente e trava guerra consigo mesma, pelo mais leve pretexto, sempre que um ou outro dos partidos consiga obter auxílio de fora, um de uma cidade oligárquica, outro de uma democracia. E não irrompe por vêzes a guerra civil nesse estado enfêrmo, mesmo sem qualquer ajuda exterior?" ([13]). Essa guerra civil gera a democracia: "Nasce a democracia... quando os pobres vencem, matando uns... banindo outros, e compartilhando com os restantes dos direitos de cidadania e dos cargos públicos, em têrmos de igualdade..."

A descrição que Platão faz da democracia é uma paródia viva, mas intensamente hostil e injusta, da vida política de Atenas e do credo democrático que Péricles formulara, de modo que nunca foi ultrapassado, cerca de três anos antes que

Platão nascesse. (No capítulo 10, parte final [14]) discutimos o programa de Péricles). A descrição de Platão é uma brilhante peça de propaganda política e podemos avaliar quanto mal deve ter causado se considerarmos, por exemplo, que um homem com Adam, erudito excelente e editor da *República,* foi incapaz de resistir à retórica com que Platão denuncia sua cidade natal. "A descrição da gênese do homem democrático feita por Platão — escreve Adam ([15]) — é uma das mais régias e magníficas peças escritas de tôda a literatura, antiga ou moderna". E quando o mesmo autor continua: "a descrição do homem democrático como o camaleão da sociedade humana *retrata-o para sempre"* — vemos então que Platão, pelo menos, teve êxito em voltar contra a democracia êsse pensador, não sendo de admirar quanto dano têm feito seus venenosos escritos quando apresentados, sem contestação, a mentalidades inferiores...

Parece que muitas vêzes, quando o estilo de Platão, para usar uma frase de Adam, se torna "maré alta de elevados pensamentos, imagens e palavras", está êle em urgente necessidade de uma capa para encobrir os farrapos e estilações de sua argumentação, ou mesmo, como no caso presente, a completa ausência de argumentos racionais. Em vez dêstes, usa a invectiva, identificando a liberdade com a ausência de lei, a livre iniciativa com a licença e a igualdade perante a lei com a desordem. Os democratas são descritos como libertinos e miseráveis, como insolentes, sem lei e sem vergonha, como implacáveis e terríveis bêstas-feras, satisfazendo cada capricho, vivendo só para o prazer e para os desejos desnecessários e imundos. ("Enchem as barrigas como as bêstas", era o modo por que se expressava Heráclito). São acusados de chamar "à reverência uma loucura...; à temperança chamam covardia...; à moderação e aos gastos ordenados chamam mesquinharia e rusticidade" ([17]), etc. "E há mais leviandades dessa espécie — diz Platão, quando a maré de seu ataque retórico começa a diminuir —; o mestre receia e adula seus discípulos... e os velhos condescendem ante os jovens... para evitar a aparência de serem acerbos ou despóticos". (É Platão, Mestre da Academia, quem põe isto na bôca de Sócrates, esquecendo que êste nunca fôra um mestre e que, mesmo quando velho, nunca parecera ser acerbo ou despótico. Fôra sempre amado, não por "condescender" ante os jovens, mas por tratá-los, como por exemplo ao jovem Platão, como seus companheiros e amigos. Temos razão para crer que o proprio Platão fôsse menos disposto a "condescender" e a discutir qüestões com seus discípulos). "Mas o cúmulo de tôda essa abundância de liberdade... se alcança — continua Platão — quando os escravos, tanto homens quanto mulheres, que foram comprados no mercado, são em todos os pontos tão livres quanto os seus proprietários... E qual é o efeito cumulativo de tudo isso? Que os corações dos cidadãos se tornam tão enternecidos que se irritam à simples vista da escravidão e não suportam que ninguém se submeta a ela, nem mesmo sob as mais suaves formas". Aqui, afinal de contas, Platão presta homenagem à sua cidade natal, embora o faça involuntàriamente. Um dos maiores triunfos da democracia ateniense será para sempre o de haver tratado os escravos com humanidade, e o de, apesar da desumana propaganda de filósofos como Platão e Aristóteles, haver chegado, como êle testemunha, muito perto de abolir a escravidão ([18]).

De muito maior mérito, embora também inspirada pelo ódio, é a descrição que Platão faz da tirania e especialmente da transição para ela. Insiste em estar descrevendo coisas que êle próprio viu ([19]); alusão, sem dúvida, a suas experiências na côrte de Dionísio, o Velho, tirano de Siracusa. A transição da democracia para a tirania, diz Platão, é mais fàcilmente produzida por um líder popular que saiba como explorar o antagonismo de classe entre ricos e pobres dentro do estado democrático e que consiga organizar um corpo de guarda ou um exército privado, seu. O povo, que o saudou a princípio como o campeão da liberdade, é logo escravizado; e a seguir deve lutar por êle, "em uma guerra após outra, que êle deve provocar... porque precisa fazer o povo sentir a necessidade de um general" ([20]). Com a tirania, chega-se ao estado mais abjeto.

Exame bem semelhante das várias formas de govêrno pode ser encontrado no *Estadista,* onde Platão discute "a origem do tirano e do rei, das oligarquias e aristocracias, e das democracias" ([21]). De novo verificamos que as diversas formas de govêrno existentes são explicadas como cópias degradadas do verdadeiro modêlo ou Forma do estado, do estado perfeito, o paradigma de tôdas as imitações, que se diz ter existido nos antigos tempos de Cronos, pai de Zeus. A diferença é que, aqui, Platão distingue seis tipos de estados degradados; mas essa diferença é sem importância, especialmente se lembrarmos que êle diz, na *República* ([22]), que os quatro tipos discutidos não são exaustivos e que há algumas etapas intermediárias. Os seis tipos são alcançados, no *Estadista,* primeiro distinguindo entre três formas de govêrno, o regime de um homem, o de poucos e o de muitos. Cada um dêstes é então subdividido em dois tipos, um dos quais é comparativamente

bom e o outro mau, conforme imitem ou não "o único original verdadeiro", copiando e preservando suas antigas leis ([23]). Dêsse modo, distinguem-se três formas conservadoras ou legais e três outras extremamente depravadas e sem lei; monarquia, aristocracia e uma forma conservadora de democracia são as imitações legais, em ordem de mérito. Mas a democracia se transmuda na sua forma ilegítima se deteriora mais, através da oligarquia, o regime sem lei dos poucos, no regime sem lei de um só, a tirania, que, como disse Platão na *República*. é o pior de todos.

A tirania, o estado péssimo, não necessita ser o fim do desenvolvimento; isso se indica num trecho das *Leis*, que em parte repete e em parte ([24]) se liga com a história do *Estadista*. "Dai-me — exclama aí Platão — um estado governado por um jovem tirano... que tenha a boa sorte de ser contemporâneo de um grande legislador e o encontre por algum feliz acaso. Que mais poderia um deus fazer em favor de uma cidade que deseje tornar feliz?" A tirania, o péssimo estado, pode ser reformada dêsse modo. (Isso concorda com a observação das *Leis*, anteriormente citada, de que tôda mudança é má, "exceto a mudança de uma coisa má". Pouca dúvida há de que Platão, ao falar do grande legislador e do jovem tirano, devesse estar pensando em si mesmo e em suas várias experiências com jovens tiranos, especialmente em suas tentativas para reformar a tirania de Dionísio, o Moço, em Siracusa. Discutiremos mais tarde essas malfadadas experiências).

Um dos principais objetivos da análise Platônica do desenvolvimento político é verificar a fôrça impulsionadora de tôda mudança histórica. Nas *Leis*, o exame histórico é explicitamente empreendido com êsse alvo em vista: "Não nasceram, durante êsse templo, incontestáveis milhares de cidades... e não esteve cada uma delas sob tôdas as espécies de govêrno?... Apreendamos, se pudermos, a causa de tantas mudanças. Esperemos que assim poderemos revelar tanto o segrêdo do nascimento das constituições como o de suas alterações" ([25]). Como resultado de tais investigações, descobre êle a lei sociológica de que a desunião interna, a guerra de classes fomentada pelo antagonismo dos interêsses econômicos de classe, é a fôrça impulsionadora de tôdas as revoluções políticas. Mas. ao formular essa lei fundamental, Platão vai ainda além. Insiste em que só a sedição interna dentro da própria classe governante pode enfraquecê-la tanto que seja possível a derribada de seu regime. "As mudanças em qualquer constituição originam-se, sem exceção, dentro da própria classe governante, e só quando essa classe se torna a sede da desunião" ([26]), eis sua fórmula na *República*. E, nas *Leis*, êle diz possìvelmente referindo-se a êsse trecho da *República*): "Como pode um reinado, ou qualquer outra forma de govêrno, ser destruido por alguém, que não os próprios governantes? Esquecemos acaso o que dissemos recentemente, ao tratar dêsse assunto, como há dias o fizemos?" Essa lei sociológica, juntamente com a observação de que os interêsses econômicos são as mais prováveis causas de desunião, é a chave de Platão para a história. É também a chave de sua análise das condições necessárias para o estabelecimento do equilíbrio político, isto é, para deter a mudança política. Admite êle que tais condições foram realizadas no estado melhor ou perfeito dos tempos antigos.

III

A descrição que Platão faz do estado perfeito ou melhor tem sido costumeiramente interpretada como o programa utópico de um progressista. A despeito de suas reiteiradas asserções, na *República*, no *Timeu* e no *Crítias*, de que está descrevendo o passado distante, e apesar das passagens paralelas, nas *Leis*, cuja intenção histórica é manifesta, muitas vêzes se interpreta sua intenção como a de dar uma velada descrição do futuro. Acho, porém, que Platão disse o que queria dizer, e que muitas características de seu estado melhor, especialmente as descritas nos Livros II a IV da *República*, tinham a intenção (como seus relatos sôbre a sociedade primitiva no *Estadista* e nas *Leis*) de ser históricas ([27]), ou talvez prehistóricas. Isso pode não se aplicar a tôdas as características do estado melhor. Com relação, por exemplo, ao reinado dos filósofos (descrito nos Livros V a VII da *República*), o próprio Platão indica que êle pode apenas ser uma característica do mundo sem tempo das Formas ou Idéias, da "Cidade do Céu". Êsses elementos intencionalmente não-históricos de sua descrição serão discutidos mais tarde, juntamente com as exigências ético-políticas de Platão. Deve-se admitir, naturalmente, que êle não pretendia, ao descrever as constituições primitivas ou antigas, apresentar uma narrativa histórica exata; por certo sabia não possuir os dados necessários para realizar qualquer coisa dêsse tipo. Creio, porém, que êle fêz uma séria tentativa para reconstruir como melhor lhe foi possível as antigas formas tribais de vida social. Não há razão para duvidar disso, especialmente porque, em bom número de pormenores, a tentativa teve sucesso. E dificil-

mente poderia ser de outro modo, já que Platão chegou a seu quadro por uma descrição idealizada das antigas aristocracias tribais de Creta e Esparta. Vira, com sua aguda intuição sociológica, que essas formas não só eram velhas como petrificadas, paralisadas, que eram relíquias de uma forma ainda mais velha. E concluiu que essa forma ainda mais antiga fôra mesmo mais estável, mais seguramente detida. Tentou reconstruir êsse muito antigo e, conseqüentemente, muito bom e muito estável estado de modo tal que ficasse claro como se conservara êle livre da desunião, como havia sido evitada a guerra de classes, como a influência do interêsse econômico havia sido reduzida ao mínimo e conservada sob bom contrôle. São êstes os principais problemas da reconstrução que fêz Platão do estado melhor.

Como soluciona Platão o problema de evitar a guerra de classes? Tivesse sido êle um progressista e ter-lhe-ia acudido a idéia de uma sociedade equalitária e sem classes; pois, como vimos, por exemplo, de sua própria paródia da democracia ateniense, fortes tendências equalitárias estavam em ação em Atenas. Mas êle não pretendia construir um estado que pudesse vir, mas um estado que havia sido — o pai do estado Espartano, que por certo não era uma sociedade sem classes. Era um estado de escravatura, e, de acôrdo com Platão, o estado melhor se baseia nas mais rígidas distinções de classe. É um estado de castas. O problema de evitar a guerra de classes se resolve, não com a abolição das classes, mas dando à classe governante uma superioridade que não possa ser desafiada. Como em Esparta, só à classe governante é permitido portar armas, só ela tem direitos políticos ou de outra espécie, só ela recebe educação, isto é, um adestramento especial na arte de manter em submissão suas ovelhas humanas, ou seu gado humano. (Na realidade, essa tremenda superioridade perturba um pouco Platão; teme êle que seus membros "possam maltratar as ovelhas" em vez de simplesmente tosquiálas, e "agir como lobos em lugar de cães" ([28]). Êste problema é considerado mais adiante.) Enquanto a classe dirigente estiver unida, não haverá desafio à sua autoridade e, consequentemente, não haverá guerra de classes.

Platão distingue três classes em seu estado melhor: os guardiães, seus auxiliares armados ou guerreiros e a classe trabalhadora. Mas efetivamente só há duas castas: a casta militar — os governantes armados e educados — e os governados desarmados e deseducados, o rebanho humano; entre os guardiães não há castas separadas, mas simplesmente velhos e sábios guerreiros que foram promovidos das fileiras dos auxi-

liares. O facto de Platão dividir sua casta governante em duas classes, a dos guardiães e a dos auxiliares, sem elaborar subdivisões semelhantes na classe trabalhadora, se deve amplamente a que êle só se interessava pelos governantes. Os trabalhadores, comerciantes, etc. não lhe interessam absolutamente; não passam do gado humano cuja única função é prover às necessidades materiais da classe dirigente. Platão chega a ir mais longe, ao ponto de proibir que seus governantes legislem para gente dessa classe, para seus míseros problemas ([29]). Eis porque a informação que temos das classes inferiores é tão escassa. Mas o silêncio de Platão não de todo ininterrompido. "Não há criados — pergunta êle certa vez — que não possuem uma fagulha de inteligência e são indignos de admissão na comunidade, mas que têm corpos fortes para o trabalho duro?" Como esta repulsiva afirmação tem dado origem no amenisador comentário de que Platão não admitia escravos em sua cidade, cabe aqui apontar que tal opinião é errônea. É verdade que Platão em parte alguma discute explicitamente o estatuto dos escravos no seu estado melhor, e é mesmo verdade que êle diz que o *nome* de "escravo" deve ser evitado, *denominando-se* os trabalhadores "sustentadores" ou até "empregados". Mas isto é feito por motivos propagandísticos. Em parte alguma se encontra a mais leve sugestão para que seja mitigada ou abolida a instituição da escravatura. Ao contrário, Platão só tem desprêzo para com aquêles democratas atenienses "de coração terno" que sustentavam o movimento abolicionista. E torna seu parecer inteiramente claro, por exemplo, na sua descrição da timocracia, o segundo dos estados melhores, o que diretamente se seguia ao melhor. Lá diz êle do homem timocrático: "Será inclinado a tratar os escravos cruelmente, pois não os despreza tanto como o faria um homem bem educado". Ora, como só na melhor cidade poderá ser encontrada uma educação superior à da timocracia, somos levados a concluir que há escravos na cidade melhor de Platão e que êles não são tratados com crueldade porque são devidamente desprezados. Em seu altivo desprezo por êles, Platão não desenvolve o assunto. Tal conclusão é plenamente corroborada por um trecho da *República*, que, criticando o hábito comum dos Gregos de escravizarem Gregos, termina com o endôsso explícito da escravização dos bárbaros, e mesmo com uma recomendação para que "nossos cidadãos" — isto é, os da cidade melhor — "façam aos bárbaros o que os Gregos agora fazem aos Gregos". E é ainda mais corroborada pelo conteúdo das *Leis* e pela desumaníssima atitude ali adotada para com os escravos.

Sendo a classe governante a única a ter poder político, inclusive o poder de conservar o número do gado humano dentro de limites que o impeçam de transformar-se num perigo, todo o problema de preservar o estado reduz-se ao de preservar a unidade interna da classe dirigente. E como se preserva essa unidade dos governantes? Pelo adestramento e outras influências psicológicas, mas também e principalmente pela eliminação dos interêsses econômicos que possam levar à desunião. Essa abstinência econômica é conseguida e controlada pela introdução do comunismo, isto é, pela abolição da propriedade privada, especialmente a dos metais preciosos. (A posse de metais preciosos era proibida em Esparta.) Tal comunismo limita-se à classe dirigente, pois só ela deve ser mantida livre de desunião; não são dignas de consideração as disputas entre os governados. E, como tôda a propriedade é comum, deve também haver uma posse comum de mulheres e filhos. Nenhum membro da classe dirigente deve ser capaz de identificar seus filhos, ou seus pais. A família deve ser destruida, ou antes, estendida para cobrir tôda a casta guerreira. De outro modo, lealdades de família poderiam tornar-se uma plausível fonte de desunião. Portanto "cada um deveria encarar todos como pertencentes a uma só família" ([30]). (Esta sugestão não era tão nova nem tão revolucionária como parece; devemos lembrar as restrições Espartanas à privatividade da vida familiar, como a proibição de refeições privadas, constantemente citada por Platão como a instituição das "refeições em comum".) Mesmo, porém, a posse comum de mulheres e filhos não é de todo suficiente para resguardar a classe governante de todos os perigos econômicos. Torna-se importante evitar a prosperidade, assim como a pobreza. Ambas são perigosas à unidade: a pobreza, porque impele o povo a adotar meios desesperados para dar satisfação a suas necessidades; a prosperidade, porque muitas mudanças nascem da abundância, de uma acumulação de riquezas que torna possíveis perigosas experiências. Só um sistema comunista que não dê abrigo a grande carência, nem a grande riqueza, pode reduzir ao mínimo os interêsses econômicos, assegurando a unidade da classe governante.

O comunismo da casta dirigente da sua cidade melhor pode ser assim derivado da fundamental lei sociológica da mudança, de Platão; é uma condição necessária da estabilidade política, que constitui sua característica fundamental. Mas, embora seja uma condição importante, não é a suficiente. A fim de que a classe governante possa sentir-se realmente unida, para que se sinta como uma tribo, isto é, como uma grande

família, tão necessária é a pressão exercida de fora da classe como o são os laços entre os membros dela. Essa pressão pode ser assegurada acentuando-se e ampliando-se o abismo entre governantes e governados. Quanto mais forte fôr o sentimento de que os governados são uma raça diferente e inteiramente inferior, tanto mais forte será o sentimento de unidade entre os que governam. Chegamos, dêste modo, ao princípio fundamental, só anunciado após certa hesitação, de que não deve haver mistura entre as classes ([31]): Qualquer mistura ou transposição de uma classe para outra — diz Platão — é um grande crime contra a cidade e pode com justiça ser denunciada como a mais baixa das vilanias". Tão rígida divisão das classes, porém, deve ser justificada, e uma tentativa para justificá-la só pode proceder da reivindicação de que os governantes são superiores aos governados. Em conseqüência, Platão procura justificar sua divisão de classes pela tríplice afirmação de que os governantes são vastamente superiores aos governados sob três aspectos: pela raça, pela educação e por sua escala de valôres. As avaliações morais de Platão, naturalmente idênticas às dos dirigentes de seu estado melhor, serão discutidas nos capítulos 6 a 8; posso, pois, limitar-me aqui a descrever algumas de suas idéias referentes à origem, à criação e à educação de sua classe dirigente. (Antes de passar a essa descrição, desejo expressar minha crença de que a superioridade pessoal, seja racial, intelectual, moral ou educacional, nunca pode basear uma reivindicação a prerrogativas políticas, ainda mesmo que tal superioridade seja comprovada. A maioria, hoje, nos paises civilizados, admite que a superioridade racial é um mito; ainda, porém, que se tratasse de um facto estabelecido, não criaria especiais direitos políticos, embora pudesse criar especiais responsabilidades morais para as pessoas superiores. Exigências análogas deveriam ser feitas àqueles intelectual, moral e educacionalmente superiores; e não posso deixar de sentir que os reclamos em sentido contrário de certos intelectualistas e moralistas apenas mostram quão pouco êxito alcançou sua educação, visto como falhou em torná-los conscientes de suas próprias limitações e de seu farisaismo.)

IV

Se quisermos compreender os conceitos de Platão a respeito da origem, criação e educação de sua classe dirigente, não devemos perder de vista os dois pontos principais de nossa análise. É mister ter em mente, antes de tudo, que Platão

está reconstruindo uma cidade do passado, embora ligada ao presente de tal modo que certos de seus aspectos são ainda discerníveis em estados existentes, como por exemplo em Esparta, e, em segundo lugar, que êle está reconstruindo sua cidade para visar às condições de sua estabilidade, e que só procura garantir essa estabilidade dentro da própria classe governante, e mais pròpriamente por sua unidade e fôrça.

Com relação à origem da classe governante, pode-se mencionar que Platão fala, no *Estadista,* de um tempo, anterior mesmo ao de seu estado melhor, em que "o próprio Deus era o pastor dos homens, governando-os exatamente como o homem... ainda governa os animais. Não havia... posse de mulheres e filhos" (32). Isto não é simplesmente um símile do bom pastor; à luz do que Platão diz nas *Leis,* deve ser interpretado mais literalmente. Lá nos é dito que essa primitiva sociedade, anterior mesmo à primeira e melhor cidade, é de nômades pastores de montes dirigidos por um patriarca: "O govêrno originou-se — diz ali Platão sôbre o período que precedeu o primeiro estabelecimento fixo — como o regime do mais velho, que herdava sua autoridade do pai ou mãe; todos os outros o seguiam como um bando de pássaros, formando assim uma só horda, governada por aquela autoridade patriarcal e reinado que, de todos os reinados, é o mais justo". Essas tribos nômades, diz-nos, estabeleceram-se nas cidades do Peloponeso, especialmente em Esparta, sob o nome de Dórios. Não vem muito claramente explicado como isto sucedeu, mas compreendemos a relutância de Platão quando encontramos indícios de que o "estabelecimento", de facto, foi uma violenta subjugação. Tanto quanto sabemos, esta é a verdadeira história do estabelecimento dórico no Peloponeso. Temos, portanto, tôda razão para crer que Platão tinha a intenção de fazer de sua história uma séria descrição de acontecimentos pré-históricos; uma descrição não só da origem da raça dórica de senhores, mas também da origem de seu gado humano, isto é, dos habitantes originais. Numa passagem paralela da *República,* dá-nos Platão uma descrição mitológica, e contudo bem ajustada, da própria conquista, quando trata da origem dos "terrígenos", a classe governante da cidade melhor. (O Mito dos Terrígenos será discutido, sob aspecto diferente, no capítulo 8.) Sua marcha vitoriosa sôbre a cidade, prèviamente fundada por trabalhadores e negociantes, é assim descrita: "Depois de haver armado e adestrado os terrígenos, façamo-los agora avançar, sob o comando dos guardiães, até chegarem à cidade. Vejamo-los então à procura do melhor lugar para seu acampamento — o ponto mais adequado para

manter submissos os habitantes, caso algum se mostrasse indócil a obedecer à lei, e para fazer recuar os inimigos externos, que poderiam sobrevir como lôbos sôbre a manada". Esta narrativa, curta mas triunfante, da subjugação de uma população sedentária por uma horda guerreira conquistadora (que é identificada, no *Estadista,* com os nômades pastores montanheses do período anterior ao estabelecimento) deve ser tida em mente quando interpretamos a reiterada asseveração de Platão de que os bons governantes, sejam deuses, semi-deuses ou guardiães, são pastores patriarcais de homens, e de que a verdadeira arte política, a arte de governar, é uma espécie de pastoreio, isto é, a arte de dirigir e dominar o gado humano. E é sob essa luz que devemos considerar sua descrição da educação e adestramento dos "auxiliares que são sujeitos aos governantes como cães de rebanho aos pastores do estado".

A formação e a educação dos auxiliares e, portanto, da classe governante do estado melhor de Platão é, como o porte de armas, um símbolo de classe e, pois, uma prerrogativa de classe (33). Criação e educação não são símbolos vazios, mas, como as armas, instrumentos do regime de classe, necessários para assegurar a estabilidade dêsse regime. São tratadas por Platão exclusivamente sob tal aspecto, a saber, como poderosas armas políticas, como meios úteis para arrebanhar o gado humano e para unificar a classe dirigente.

Com êsse alvo, é importante que a classe dos senhores se sinta uma raça superior dominadora. "A raça dos guardiães deve ser mantida pura (34)", diz Platão (em defesa do infanticídio), ao desenvolver o argumento racista de que criamos animais com grande cuidado, ao passo que negligenciamos nossa própria raça, argumento que desde então vem sendo repetido. (O infanticídio não era uma instituição ateniense; Platão, vendo-o praticado em Esparta por motivos eugênicos, concluiu que devia ser costume antigo e, portanto, bom.) Reclama êle que se apliquem à formação da raça dominante os mesmos princípios aplicados, por um criador experiente, aos cães, cavalos ou aves. "Se não os criardes dêsse modo, não achais que a raça de vossas aves ou cães se degenerará ràpidamente?" — argumenta Platão; e extrai a conclusão de que "os mesmos princípios se aplicam à raça humana". As qualidades raciais exigidas de um guardião ou de um auxiliar são, mais especìficamente, as de um cão de rebanho. "Nossos atletas-guerreiros... devem ser vigilantes como cães de guarda", exige Platão, e pergunta: "Haverá, por certo, alguma diferença, no que se refere à natural capacidade para montar guarda, entre um bem dotado jovem e um cão bem criado?"

Em seu entusiasmo e admiração pelo cão, vai Platão ao ponto de discernir nêle uma "natureza genuinamente filosófica"; de fato, "não é o amor ao aprendizado idêntico à atitude filosófica?"

A principal dificuldade com que tropeça Platão está em deverem os guardiães e auxiliares ser dotados de um caráter ao mesmo tempo violento e gentil. É claro que êles devem ser criados para ser violentos, pois terão de "enfrentar qualquer perigo com espírito indômito e intimorato". Contudo, "se assim fôr sua natureza, como se resguardarão de violências uns contra os outros, ou contra o restante dos cidadãos?" (35). Realmente, seria "simplesmente monstruoso que os pastores tivessem cães... que molestassem os cordeiros, comportando-se mais como lobos do que como cães. O problema é importante do ponto de vista do equilíbrio político, ou antes, da estabilidade do estado, pois Platão não se baseia num equilíbrio das fôrças das várias classes, que seria instável. O contrôle da classe dominante, de seus poderes arbitrários e de sua violência por meio da fôrça oposta dos governados está fora de questão, pois a superioridade da classe dirigente não pode ser discutida. O único contrôle admissível para os senhores é o auto-contrôle. Assim como a classe dirigente deve praticar a abstinência econômica, isto é, evitar a exploração econômica excessiva dos governados, assim também deve ser capaz de evitar demasiada violência ao lidar com os dirigidos. Isto, porém, só pode ser alcançado se a violência de sua natureza fôr equilibrada por sua gentileza. Platão considera-o um sério problema, já que "a natureza violenta é exatamente o oposto da natureza gentil". Seu intérprete, Sócrates, assinala estar perplexo, até que volta a lembrar-se do cão. "Os cães bem criados são, por natureza, gentilíssimos para com seus amigos e conhecidos, mas justamente o oposto para com os estranhos", diz êle. O alvo da criação da raça de senhores é assim estabelecido e demonstrado atingível. Derivou-se de uma análise das condições necessárias a tornar estável o estado.

Exatamente a mesma é a finalidade educacional de Platão. Tem como alvo puramente político a estabilização do estado pela mescla de um elemento violento a um gentil no caráter dos governantes. As duas disciplinas em que eram educados os filhos das altas classes gregas, ginástica e música (esta última, no mais amplo sentido da palavra, incluia todos os estudos literários), são ligadas por Platão aos dois elementos do caráter, violência e gentileza. "Não observastes" — indaga Platão (36) — como o caráter é afetado por um adestramento exclusivo na ginástica, sem a música, e como

também o afeta o adestramento inverso?... Exclusiva preocupação com a ginástica produz homens mais violentos do que deveriam ser, ao passo que análoga preocupação com a música os faz demasiado suaves... Sustentamos, porém, que nossos guardiães devem combinar essas duas naturezas... Eis por que digo que algum deus deve ter dado ao homem estas duas artes, a música e a ginástica; seu objetivo não é tanto servir corpo e alma respectivamente, mas antes harmonizá-los adequadamente às duas cordas principais", isto é, colocar em harmonia os dois elementos da alma, gentileza e violência. E Platão conclui sua análise: "São estas as linhas mestras de nosso sistema de educação e adestramento".

Apesar de Platão identificar o elemento gentil da alma com sua disposição filosófica, a despeito de desempenhar a filosofia papel tão predominante nas últimas partes da *República,* não é êle de modo algum parcial em favor do elemento gentil da alma, ou da educação musical, isto é, literária. A imparcialidade no equilíbrio dos dois elementos é da maior importância, pois leva-o a impor à educação literária severíssimas restrições, em comparação ao que era costumeiro em Atenas, no seu tempo. Isto, sem dúvida, faz apenas parte de sua tendência geral a preferir os costumes espartanos aos atenienses. (Creta, seu outro modêlo, era mesmo mais anti-musical do que Esparta) (37). Os princípios políticos de Platão quanto à educação literária baseiam-se numa simples comparação. Esparta, via êle, tratava seu gado humano um tanto àsperamente demais; isso era um sintoma, ou mesmo uma admissão, de um sentimento de fraqueza (38), e portanto um sintoma da degeneração incipiente da classe dominante. Atenas, por outro lado, era excessivamente liberal e frouxa no tratamento dos escravos. Platão considerou isso como prova de que Esparta insistia algo demais na ginástica, e Atenas, naturalmente, bastante demais na música. Essa simples comparação habilitou-o prontamente a reconstruir o que, em sua opinião, devia ter sido a medida verdadeira, ou **a** verdadeira mescla, dos dois elementos da educação, no estado melhor, assentando assim os princípios de sua política educacional. Esta, julgada pelo prisma ateniense, nada menos é que a exigência de ser estrangulada tôda educação literária (39) pela estrita adesão ao exemplo de Esparta, com seu rigoroso contrôle estatal de todos os assuntos literários. Não só a poesia, mas também a música no sentido comum da palavra, deviam ser controladas por uma censura rígida, devotando-se ambas inteiramente a fortalecer a estabilidade do estado, tornando os jovens mais conscientes da disciplina de classe (40)

e, portanto, mais prontos a servir aos interêsses da classe. Platão chega a esquecer que a função da música é tornar os jovens mais gentis, pois reclama formas de música capazes de torná-los mais bravos, isto é, mais violentos. (Considerando que Platão era Ateniense, seus argumentos em relação à musica pròpriamente dita parecem-me quase incríveis, na sua intolerância supersticiosa, especialmente quando comparados à crítica contemporânea mais esclarecida ([41]). Mesmo hoje, porém, tem êle a seu lado muitos musicistas, lisonjeados talvez por sua elevada opinião quanto à importância da música, isto é, sua fôrça política. O mesmo é certo quanto a educadores, e ainda filósofos, pois Platão reclama que êles deveriam governar; exigência que discutiremos no capítulo 8.

O princípio político que determina a educação da alma, a saber, a preservação da estabilidade do estado, determina também a do corpo. Seu alvo é simplesmente o de Esparta. O cidadão ateniense era educado com vistas a uma versatilidade geral; Platão quer que a classe dirigente seja adestrada como uma classe de guerreiros profissionais, sempre pronta a lutar contra inimigos, dentro ou fora do estado. Crianças de ambos os sexos, diz-nos por duas vêzes, "devem ser levadas a cavalo para verem onde se travam guerras; e, desde que isso se possa fazer com segurança, devem ser levadas à batalha, para provar o gôsto do sangue; é o que se faz com os jovens cães de caça" ([42]). A descrição de um escritor moderno, que caracteriza a contemporânea educação totalitária como "uma forma contínua e intensificada de mobilização", casa-se muito bem a todo o sistema educacional platônico.

Êste é um esquema da teoria de Platão sôbre o estado melhor ou mais antigo, a cidade que trata seu gado humano exatamente como um experiente mas endurecido pastor trata seu rebanho: não com demasiada crueldade, mas com o devido desprêzo... Como análise das institutições sociais de Esparta e das condições de sua estabilidade e instabilidade, e como tentativa de reconstruir mais rígidas e primitivas formas de vida tribal, é uma descrição realmente excelente. (Lidamos neste capítulo apenas com o aspecto descritivo. Os aspectos éticos serão discutidos mais tarde.) Creio que muito dos escritos de Platão normalmente considerado como simples especulação mitológica ou utópica pode, dêsse modo, ser interpretado como descrição e análise sociológica. Se consideramos, por exemplo, seu mito das hordas guerreiras triunfantes que subjugam uma população estabelecida, devemos admitir que, do ponto de vista da sociologia descritiva, êle teve sucesso. De fato, podia isso mesmo aspirar a ser uma antecipa-

ção de uma interessante (embora talvez demasiado abrangente) teoria moderna sôbre a origem do estado, de acôrdo com a qual o poder político centralizado e organizado geralmente se origina de semelhantes conquistas ([43]). E bem pode haver, nos escritos de Platão, mais descrições dessa espécie do que hoje avaliamos.

V

Em resumo: numa tentativa de compreender e interpretar o mutável mundo social, tal como o conhecia, Platão foi levado a desenvolver uma sistemática sociologia historicista, em grandes minúcias. Considerou os estados existentes como cópias decadentes de uma Forma ou Idéia imutável. Tentou reconstruir essa Forma ou Idéia de um estado, ou pelo menos descrever uma sociedade que a ela se parecesse o mais estreitamente possível. Juntamente com antigas tradições, utilizou como material para sua reconstrução os resultados de suas análises das instituições sociais de Esparta e Creta — as mais antigas formas de vida social que podia encontrar na Grécia — e nas quais reconheceu formas detidas de sociedades tribais ainda mais antigas. Mas, a fim de fazer uso adequado dêsse material, necessitou de um princípio para distinguir entre os traços bons, ou originais, ou antigos, das instituições existentes e seus sintomas de decadência. Achou tal princípio em sua lei das revoluções políticas, de acôrdo com a qual a desunião da classe governante e sua preocupação com os negócios econômicos são a origem de qualquer mudança social. Seu estado melhor, portanto, deveria ser reconstruido de modo tal que eliminasse todos os germes e elementos de desunião e decadência, o mais radicalmente possível; isto é, devia ser reconstruido com base no estado espartano e tendo em vista as condições necessárias à infrangível unidade da classe dominante, assegurada por sua abstinência econômica, sua educação e seu adestramento.

Interpretando as sociedades existentes como cópias decadentes de um estado ideal, Platão deu imediatamente às opiniões algo rudes de Hesíodo sôbre a história humana um fundo teórico e uma rica aplicação prática. Desenvolveu uma teoria historicista notàvelmente realista, que encontrava a causa da mudança social na desunião de Heráclito e na luta de classes, em que êle reconhecia as fôrças impulsionadoras assim como corruptoras da história. Aplicou êsses princípios histo-

ricistas á história do Declínio e da Queda das cidades-estados da Grécia, e especialmente a uma crítica da democracia, que descreveu como efeminada e degenerada. E podemos acrescentar que mais tarde, nas *Leis* (44), também os aplicou a uma história do Declínio e da Queda do Império Persa, apresentando assim o início de uma longa série de dramatizações sôbre Declínios e Quedas de impérios e civilizações. (Destas, a pior, talvez, embora não a última (45), é a famosa *Decadência do Ocidente* de O. Spengler.) Tudo isto, creio, pode ser interpretado como uma tentativa, e das mais impressionantes, para explicar e racionalisar sua experiência da derrocada da sociedade tribal, experiência análoga à que levara Heráclito a desenvolver a primeira filosofia de mudança.

Nossa análise da sociologia descritiva de Platão, porém, está ainda incompleta. Suas histórias sôbre Decadência e Queda, e com elas quase tôdas as histórias posteriores, exibem pelo menos duas características que até aqui não discutimos. Concedia êle essas sociedades decadentes como uma espécie de organismo, e o declínio como um processo semelhante ao envelhecimento. E acreditava que o declínio é bem merecido, no sentido de que a decadência moral, queda e declínio da alma, anda a par e passo com a do corpo social. Tudo isso desempenha papel importante na teoria de Platão sôbre a primeira mudança, na História do Número e da Queda do Homem. Essa teoria, e sua conexão com a doutrina das Formas ou Idéias, será discutida no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 5

NATUREZA E CONVENÇÃO

PLATÃO não foi o primeiro a encarar os fenômenos sociais com o espírito de investigação científica. O início da ciência social recua, pelo menos, à geração de Protágoras, o primeiro dos grandes pensadores que se chamavam "Sofistas". Assinala-se pela verificação da necessidade de distinguir entre dois elementos diferentes no ambiente do homem: seu ambiente natural e seu ambiente social. Esta é uma distinção difícil de fazer e apreender, como se pode inferir do facto de que mesmo hoje não se acha ela claramente estabelecida em nossos espíritos. Tem sido discutida desde o tempo de Protá-

goras. Parece que a maioria dentre nós tem forte inclinação para aceitar as peculiaridades de nosso ambiente social como se fôssem "naturais".

Uma das características da atitude mágica de uma sociedade tribal primitiva, ou "fechada", é a de que ela vive num círculo encantado (1) de tabus imutáveis, de leis e costumes considerados inevitáveis como o nascer do sol, ou o ciclo das estações, ou similares e evidentes acontecimentos regulares da natureza. E sòmente depois que tal "sociedade fechada" mágica de facto se desmorona é que se pode desenvolver uma compreensão teórica da diferença entre "natureza" e "sociedade".

I

Uma análise dêsse desenvolvimento requer, creio eu, clara apreensão de uma distinção importante. É a distinção entre *(a) leis naturais,* ou leis da natureza, tais como as leis que regulam os movimentos do sol, da lua e dos planetas, a sucessão das estações, etc., ou a lei da gravidade, ou, digamos, as leis da termo-dinâmica; e, de outro lado, *(b) leis normativas,* ou normas, ou proibições, ou mandamentos, isto é, regras tais que proibem ou exigem certos modos de conduta, como por exemplo os Dez Mandamentos, ou as regras legais reguladoras do processo de eleição dos Membros do Parlamento, ou as leis que formavam a Constituição Ateniense.

Como a discussão de tais assuntos muitas vêzes é viciada pela tendência a apagar essa distinção, não serão demais umas poucas palavras a respeito. Uma lei em certo sentido *(a)* — uma lei natural — descreve um facto regular, estrito e invariável, que ou efetivamente se realiza na natureza (e nesse caso a lei é uma afirmativa verdadeira), ou não se realiza (e nesse caso é falsa). Quando não sabemos se uma lei da natureza é verdadeira ou falsa e desejamos chamar a atenção para a nossa incerteza, muitas vêzes a denominamos "uma hipótese". Uma lei da natureza é inalterável; não tem exceções. E se verificarmos que algo sucedeu que a contradiz, então não diremos que existe uma exceção, ou uma alteração da lei, e sim que nossa hipótese foi refutada, pois se comprovou que a estrita regularidade suposta não se manteve, ou, em outras palavras, que a suposta lei da natureza não era uma verdadeira lei natural, mas uma afirmação falsa. Sendo inalteráveis as leis da natureza não podem ser quebradas nem reforçadas. Estão fora do contrôle humano, embora talvez possam ser por nós

usadas para fins técnicos, e ainda que nos cause dificuldades não as conhecer, ou ignorá-las.

Tudo é muito diferente se nos voltarmos para as leis da espécie *(b)*, isto é, para as leis normativas. Seja ou não uma disposição legal ou um mandamento moral, uma lei normativa pode ser reforçada pelos homens. É, também, alterável. Pode às vezes ser descrita como boa ou má, certa ou errada, aceitável ou inaceitável; mas só em sentido metafórico poderá ser chamada "verdadeira" ou "falsa", pois não descreve um facto, mas estabelece directivas para nosso comportamento. Se tiver algum conteúdo ou significação, poderá ser violada; e, se não puder ser violada, então será supérflua e sem significação. "Não gastes mais dinheiro do que possuis", eis uma significativa lei normativa; pode ser significativa como regra moral ou legal, e tão necessária é quanto mais é violada. "Não tires de tua bolsa mais dinheiro do que o que ela contém" pode ser considerado, quanto ao fraseado, também uma lei normativa: mas ninguém consideraria sèriamente tal regra como parte significativa de um sistema legal ou moral, pois ela não pode ser violada. Se uma lei normativa significativa é observada, isso sempre se deve ao contrôle humano, a ações e decisões humanas. Deve-se, costumeiramente, à decisão de introduzir sanções, de punir ou refrear os que infringem a lei.

Creio, em conjunto com grande número de pensadores e especialmente com muitos cientistas sociais, que a distinção entre uma lei do sentido *(a)*, isto é, afirmações que descrevem factos regulares da natureza, e uma lei do sentido *(b)*, isto é, normas tais como proibições ou mandamentos, é uma distinção fundamental; essas duas espécies de lei pouco mais têm em comum do que o nome. Mas esta opinião de modo algum é geralmente aceita; ao contrário, muitos pensadores acreditam que há normas — proibições ou mandamentos — que são "naturais", no sentido de serem estabelecidas de acôrdo com leis naturais do sentido *(a)*. Dizem, por exemplo, que certas normas legais estão de acôrdo com a natureza humana e, portanto, com psicológicas leis naturais do sentido *(a)*, ao passo que outras normas legais podem ser contrárias à natureza humana. E acrescentam que essas normas que se demonstra estarem de acôrdo com a natureza humana realmente não diferem muito das leis naturais do sentido *(a)*. Dizem outros que as leis naturais do sentido *(a)* são realmente muito semelhantes às leis normativas, pois foram estabelecidas pela vontade ou decisão do Creador do Universo — ponto de vista que, sem dúvida, está por trás do uso da palavra "lei", originalmente normativa, para designar as leis da espécie *(a)*. Tôdas essas opiniões podem ser dignas de discussão. A fim, porém, de discutí-las, é mistér primeiramente distinguir entre as leis do sentido *(a)* e as leis do sentido *(b)*, e não confundir, por meio de má terminologia, a exposição do problema. Assim, reservaremos a expressão "leis naturais" exclusivamente para as leis do tipo *(a)*, e recusaremos aplicar tal expressão a quaisquer normas que se proclame serem "naturais", num ou noutro sentido. A confusão é inteiramente desnecessária, visto como é fácil falar de "direitos e deveres naturais" ou de "normas naturais" se quisermos acentuar o carater "natural" de leis do tipo (b).

II

Creio necessário, para a compreensão da sociologia de Platão, considerar como se pode ter desenvolvido a distinção entre leis naturais e normativas. Discutirei primeiramente o que parece ter sido o ponto de partida e o passe final do desenvolvimento, e depois quais parecem ter sido três passos intermediários, pois todos desempenham um papel na teoria de Platão. O ponto de partida pode ser descrito como um *monismo ingênuo*. Podemos considerá-lo característico da "sociedade fechada". O último passo, que denominarei *dualismo crítico* (ou convencionalismo crítico), é característico da "sociedade aberta". O facto de ainda existirem muitos que evitam dar êsse passo pode ser tomado como indicação de ainda nos acharmos em meio da transição da sociedade fechada para a aberta (Em relação a tudo isso, confira-se o Capítulo 10.)

O ponto de partida, que chamei "monismo ingênuo", é a etapa em que a distinção entre as leis naturais e normativas ainda não foi feita. Experiências desagradáveis são os meios pelos quais o homem aprende a ajustar-se ao seu ambiente. Nenhuma distinção se faz entre as sanções impostas por outros homens, se fôr quebrado um tabu normativo, e as desagradáveis experiências sofridas no ambiente natural. Podemos, além disso, distinguir nesta etapa duas possibilidades. Uma pode ser denominada *naturalismo ingênuo*. Sente-se, em tal etapa, que as coisas regulares, naturais ou convencionais, estão além da possibilidade de tôda e qualquer alteração. Creio, porém, que essa etapa não passa de uma probabilidade abstrata, possìvelmente nunca realizada. Mais importante é uma etapa que podemos chamar *convencionalismo ingênuo* e na qual os factos regulares, tanto naturais como normativos, são experimentados como expressões das decisões de homens semelhantes a deuses ou de-

mônios, dos quais dependem. Assim o ciclo das estações, ou as peculiaridades dos movimentos do sol, da lua e dos planetas, podem ser interpretados como obedecendo às "leis", ou "decretos", ou "decisões", que "governam o céu e a terra", estabelecidos e "proferidos no princípio pelo deus creador" (2). É compreensível que os que pensam dêsse modo possam acreditar que mesmo as leis naturais são abertas a modificações, em certas circunstâncias excepcionais, que com a ajuda de práticas mágicas possa o homem às vêzes influenciá-las e que os factos naturais regulares são sustentados por sanções, como se fôssem nomativos. Êsse ponto é bem ilustrado pelo dito de Heráclito: "O sol não ultrapassará a medida de seu caminho; do contrário, as deusas do Destino, ancilas da Justiça, saberão como encontrá-lo".

O desmoronamento do tribalismo mágico liga-se estreitamente à verificação de que os tabus são diferentes em várias tribos, são impostos e mantidos à fôrça pelo homem e podem ser violados sem desagradáveis repercussões desde que o infrator consiga escapar às sanções prescritas por seus semelhantes. Essa verificação se acelera quando se observa que as leis são alteradas e feitas por legisladores humanos. Penso não só em legisladores tais como Solon, mas também nas leis feitas e reforçadas pelo povo comum das cidades democráticas. Essas experiências podem levar a uma diferenciação consciente entre as leis normativas, prescritas pelo homem, baseadas em convenções ou decisões, e as coisas regulares naturais, que ficam além do poder humano. Quando se compreende claramente essa diferenciação, podemos descrever a posição alcançada como um *dualismo crítico,* ou convencionalismo crítico. No desenvolvimento da filosofia grega, êsse dualismo de factos e normas anuncia-se em têrmos de oposição entre natureza e convenção.

A despeito do facto de haver sido essa posição atingida há longo tempo pelo sofista Protágoras, contemporâneo mais velho de Sócrates, é ela ainda tão pouco entendida que parece necessário explicá-la em certas minúcias. Primeiramente, não devemos pensar que o dualismo crítico implique uma teoria da origem histórica das normas. Nada tem a ver com a asserção histórica, evidentemente insustentável, de que as normas em primeiro lugar foram *conscientemente* feitas ou introduzidas pelo homem, em vez de terem sido achadas por êle como simplesmente existentes (sempre que êle começou a ser capaz de achar qualquer coisa dessa espécie). Nada tem, portanto, com a asserção de que as normas se originam do homem, e não de Deus, nem subestima a importância das

leis normativas. E muito menos tem algo a ver com a afirmativa de que as normas, por serem convencionais, isto é, feitas pelo homem, sejam em consequência "simplesmente arbitrárias". O dualismo crítico apenas assevera que normas e leis normativas *podem* ser feitas e alteradas pelo homem, e mais especialmente por uma decisão ou convenção no sentido de observá-las ou alterá-las, sendo portanto o homem moralmente responsável por elas, não talvez pelas normas que encontra existentes na sociedade quando começa a refletir sôbre elas, mas pelas normas que está capacitado a tolerar desde que verificou poder fazer algo para mudá-las. As normas são feitas pelo homem no sentido de que não podemos censurar a ninguém por elas, nem à natureza nem a Deus, mas só a nós mesmos. Cabe-nos aperfeiçoá-las tanto quanto possamos, se acharmos que merecem objeções. Esta última observação implica que, ao descrever as normas como convencionais, não quero dizer que elas devam ser arbitrárias, ou que tanto faz uma coleção de leis normativas como qualquer outra. Ao dizer que certo sistema de leis pode ser aprimorado, que certas leis podem ser melhores do que outras, implico, antes, que podemos comparar as leis normativas existentes (ou as instituições sociais) a certas normas-padrão que decidimos serem dignas de efetivação. Mesmo êsses padrões, porém, são de nossa autoria, no sentido de que nossa decisão em favor dêles é uma decisão pròpriamente nossa e só nós carregamos a responsabilidade por adotá-los. Os padrões não irão ser encontrados na natureza. A natureza consiste de factos e de regularidades, não sendo em si mesma nem moral nem imoral. Nós é que impomos nossos padrões à natureza, dêsse modo introduzindo a moral no mundo natural (4), a despeito do facto de sermos parte dêsse mundo. Somos produtos da natureza, mas esta nos produziu juntamente com a nossa capacidade de alterar o mundo, de prever e planejar o futuro, de tomar decisões de longo alcance pelas quais somos moralmente responsáveis. E contudo as responsabilidades e decisões sòmente conosco penetram no mundo da natureza.

III

É importante, para compreensão dessa atitude, compreender que tais decisões nunca podem ser derivadas dos factos ou de asseverações sôbre os factos), embora sejam referentes a êstes. A decisão, por exemplo, de opor-se à escravidão não depende do facto de que todos os homens nascem

livres e iguais, de que nenhum homem nasce em cadeias. Pois, embora todos nasçamos iguais, alguns homens sempre podem tentar encadear outros e podem mesmo acreditar que devem encadeá-los. Inversamente, se nascessem os homens em cadeias, muitos de nós poderiam exigir que tais cadeias fôssem removidas. Ou, para expor a questão mais exatamente: se consideramos um facto como alterável — tal como o facto de que muitas pessoas sofrem de doenças — sempre podemos adotar numerosas atitudes diferentes em relação a êsse facto: mais especialmente, podemos decidir fazer uma tentativa para alterá-lo; ou podemos decidir resistir a qualquer tentativa dessa espécie; ou podemos decidir não fazer qualquer intervenção.

Tôdas as decisões morais se relacionam dêsse modo a um ou outro facto, especialmente a algum facto da vida social, e todos os factos (alteráveis) da vida social podem dar origem a muitas decisões diferentes. Isso mostra que as decisões não podem nunca derivar-se dêsses factos ou de uma descrição de tais factos.

Mas igualmente não podem ser derivadas de outra classe de factos; refiro-me àquelas regularidades naturais que descrevemos com o auxílio das leis naturais. É perfeitamente verdadeiro que nossas decisões devem ser compatíveis com as leis naturais (incluindo as da fisiologia e psicologia humanas), se é que devem produzir efeitos; pois, se forem de encontro a tais leis, simplesmente não se poderão efetivar. Uma decisão de que todos devessem trabalhar mais duramente e comer menos, por exemplo, não poderia ser efetivada além de determinado ponto por motivos fisiológicos, isto é, porque além de determinado ponto seria incompatível com certas leis naturais de fisiologia. Semelhantemente, a decisão de que todos devessem trabalhar menos e comer mais também não poderia ser executada além de certo limite, por várias razões, incluindo as leis naturais da economia. (Como veremos mais adiante, na secção IV dêste capítulo, também há leis naturais nas ciências sociais; poderemos chamá-las "leis sociológicas".)

Certas decisões, assim, podem ser eliminadas como incapazes de execução, porque contradizem determinadas leis naturais (ou "factos inalteráveis"). Isso não significa, porém, naturalmente, que qualquer decisão possa ser lògicamente derivada de tais "factos inalteráveis". A situação, antes, é esta: seja qual fôr o facto que encaremos, seja êle alterável ou inalterável, poderemos adotar várias decisões, tais como a de alterá-lo, de protegê-lo contra os que desejarem alterá-lo, de não

interferir, etc. Mas se o facto em questão fôr inalterável, ou porque a alteração é impossível em vista das leis existentes da natureza, ou porque a alteração é por outras razões demasiado difícil para aquêles que desejem alterá-lo, então qualquer decisão de alterá-lo será simplesmente impraticável; realmente, qualquer decisão relativa a tal fato será sem conteúdo nem significação.

O dualismo crítico acentua assim a impossibilidade de reduzir decisões ou normas a factos; pode, portanto, ser descrito como um *dualismo de factos e decisões.*

Tal dualismo, porém, parece estar aberto ao ataque. Pode-se dizer que decisões *são* factos. Se decidirmos adotar certa norma, então a tomada dessa decisão é em si mesma um facto psicológico ou sociológico e seria absurdo dizer que nada existe em comum entre tais factos e outros factos. E como não se pode duvidar de que nossas decisões relativas à adoção de determinadas normas dependem evidentemente de certos factos psicológicos — tais como a influência de nossa educação, por exemplo — parece absurdo postular um dualismo de factos e decisões, ou afirmar que as decisões não podem ser derivadas dos factos. Tal objeção pode ser respondida indicando-se que podemos falar de uma "decisão" em dois sentidos diferentes. Podemos dizer, de uma decisão, que foi adotada, tomada, alcançada ou resolvida; ou, alternativamente, podemos falar de um ato de decidir e chamar a isso "uma decisão". Só neste segundo caso poderemos descrever uma decisão como um facto. A situação é análoga em numerosas outras expressões. Em um sentido, podemos falar de certa resolução submetida a determinado concílio e, no outro sentido, o ato realizado pelo concílio ao tomá-la pode ser descrito como a resolução dêsse concílio. Similarmente, podemos falar de uma proposta ou sugestão que consideramos e, de outro lado, o ato de propor ou sugerir algo pode ser também chamado "proposta" ou "sugestão". Análoga ambigüidade é bem conhecida no campo das afirmativas descritivas. Consideremos a afirmação: "Napoleão morreu em Santa Helena". Será útil distinguir essa afirmação do facto que ela descreve e que podemos chamar o facto primário, isto é, o facto de haver Napoleão morrido em Santa Helena. Assim, um historiador, digamos o Sr. A., ao escrever a biografia de Napoleão, pode fazer a afirmação mencionada. Ao fazê-la, está descrevendo o que chamamos o facto primário. Mas há também um facto secundário, que é totalmente diferente do primário, a saber, o facto de que êle fêz essa afirmativa. E outro historiador, o Sr. B., ao escrever a biografia do Sr. A., pode descrever êsse segundo facto dizen-

do: "O Sr. A. afirmou que Napoleão morreu em Santa Helena". O facto secundário, descrito dêsse modo, é em si mesmo uma descrição. Mas é descrição num sentido da palavra que deve ser distinguido do sentido com que chamamos descrição a afirmativa de que "Napoleão morreu em Santa Helena". A elaboração de uma descrição, ou de uma afirmação, é um facto sociológico ou psicológico. Mas *a descrição feita deve ser distinguida do facto de haver sido feita.* Não pode sequer ser derivada dêsse facto, pois isso significaria que poderiamos deduzir com razão que "Napoleão morreu em Santa Helena" porque "o Sr. A. afirmou que Napoleão morreu em Santa Helena", o que evidentemente não é possível.

No campo das decisões a situação é análoga. A tomada de uma decisão, a adoção de uma norma ou padrão é um facto. Mas a norma ou padrão que foi adotado não é um facto. Muitas pessoas concordam com a norma: "não roubarás"; é um facto sociológico. Mas a norma "não roubarás" não é um facto e nunca poderá ser inferida de sentenças descritivas de factos. Ver-se-á isto mais claramente quando lembrarmos que, com relação a certo facto relevante, são sempre possíveis decisões várias e até mesmo opostas. Por exemplo, em face do facto sociológico de que a maioria das pessoas adota a norma "não roubarás", é possível decidir adotar essa norma, ou opor-se á sua adoção; é possível encorajar os que adotaram essa norma, ou desencorajá-los e persuadí-los a adotarem outra norma. Em suma: *é impossível derivar uma sentença que expõe uma norma ou uma decisão, ou, digamos, uma proposta para determinada política, de uma sentença que expõe um facto.* Isto é apenas outro modo de dizer que é impossível derivar normas, decisões ou *propostas,* de factos ([5]).

A afirmativa de que as normas são feitas pelo homem (feitas pelo homem não no sentido de terem sido conscientemente produzidas, mas no sentido de que os homens as podem julgar e alterar, isto é, no sentido de que a responsabilidade por elas é inteiramente nossa) muitas vêzes tem sido mal compreendida. Quase tôdas as incompreensões podem ser rastreadas a uma incompreensão fundamental, a saber, a crença de que "convenção" implica "arbitrariedade"; de que, se somos livres para escolher qualquer sistema de normas que desejemos, então um sistema é precisamente tão bom como qualquer outro. Deve-se, sem dúvida, admitir que a opinião de serem as normas convencionais ou artificiais indica a existência de certo elemento de arbítrio envolvido, isto é, pode haver diferentes sistemas de normas entre as quais não há muito onde escolher facto que foi devidamente acentuado por Protágoras). Mas

a artificialidade de modo algum implica a plena arbitrariedade. Os cálculos matemáticos, por exemplo, ou as sinfonias, ou as peças teatrais são altamente artificiais; daí não se segue que um cálculo, ou sinfonia, ou peça seja tão bom como qualquer outro. O homem criou mundos novos — de linguagem, de música, de poesia, de ciência; e o mais importante dêles é o mundo das exigências morais, pela igualdade, pela liberdade, pelo amparo aos fracos ([6]). Ao comparar o campo da moral com o campo da música ou o da matemática, não desejo afirmar que tais similaridades vão muito longe. Há, mais especialmente, grande diferença entre decisões morais e decisões no campo da arte. Muitas decisões morais envolvem a vida e a morte de outros homens. As decisões no campo da arte são muito menos urgentes e importantes. É enganoso, portanto, dizer que um homem decide pró ou contra a escravatura do mesmo modo por que pode decidir pró ou contra certas obras de música e literatura, ou dizer que as decisões morais são apenas qüestões de gôsto. Nem são simplesmente decisões a respeito de como tornar o mundo mais belo, ou acêrca de outros refinamentos dessa espécie; são decisões de muito maior urgência (Sôbre tudo isso veja-se também o Capítulo 9.) Nossa comparação apenas pretende mostrar que a consideração de dependerem de nós as decisões morais não significa que elas sejam inteiramente arbitrárias.

A consideração de serem as normas feitas pelo homem é também contestada, bastante estranhamente, por alguns que vêem nessa atitude um ataque à religião. Deve-se admitir, sem dúvida, que essa consideração é um ataque a certas formas de religião, a saber: a religião da autoridade cega, da magia e dos tabus. Mas não penso que de modo algum se oponha a uma religião construida sôbre a idéia de responsabilidade pessoal e da liberdade de consciência. Tenho em mente, sem dúvida, especialmente o Cristianismo, pelo menos como êle é interpretado nos paises democráticos, aquêle Cristianismo que prega, como contra todos os tabus: "Ouvistes que foi dito antigamente... Mas eu vos digo..." — opondo, em cada caso, a voz da consciência à mera obediência formal e ao cumprimento da lei.

Não posso admitir que pensar nas leis éticas como sendo feitas pelo homem, em tal sentido, seja incompatível com o ponto de vista religioso de que elas nos foram dadas por Deus. Històricamente, tôda ética indubitàvelmente começa com a religião; mas não lido agora com qüestões históricas. Não indago quem foi o primeiro legislador ético. Só assevero que nós, e sòmente nós, somos responsáveis pela adoção ou rejei-

ção de certas leis morais sugeridas; somos nós que distinguimos entre os verdadeiros profetas e os falsos profetas. Tôdas as espécies de normas têm reivindicado serem dadas por Deus. Se aceitamos a ética "Cristã" da igualdade, da tolerância e da liberdade de consciência apenas por sua reivindicação de repousar na autoridade divina, então construimos sôbre fraca base, pois demasiadas vêzes também tem sido reivindicado que a desigualdade é querida por Deus e que não devemos ser tolerantes para com os incréus. Se, contudo, aceitamos a ética Cristã, não porque isso nos é ordenado, mas por nossa convicção de que essa é a reta decisão a tomar, então nós é que fizemos a decisão. Minha insistência em que nós é que fazemos as decisões e carregamos a responsabilidade não deve ser tomada como implicando que não possamos, ou não devamos, ser auxiliados pela fé, ou inspirados pela tradição ou pelos grandes exemplos. Nem implica ela que a criação de decisões morais seja simplesmente um processo meramente "natural", isto é, da ordem dos processos físico-químicos. De facto, Protágoras, o primeiro dualista crítico, ensinou que a natureza não conhece normas e que a introdução de normas é devida ao homem, sendo a mais importante das realizações humanas. Também asseverou que "as instituições e convenções foram o que elevou o homem acima dos brutos", como expõe Burnet ([7]). Mas, a despeito de sua insistência em que o homem criou as normas, em que é o homem a medida de tôdas as coisas, acreditava que o homem só podia realizar a criação de normas com auxílio sobrenatural. As normas, ensinava êle, são super-impostas pelo homem ao estado natural ou original das coisas, mas com a ajuda de Zeus. É por mando de Zeus que Hermes dá ao homem uma compreensão da justiça e da honra; e êle distribui êsse dom igualmente a todos os homens. O modo pelo qual a primeira afirmação clara do dualismo abre caminho a uma interpretação religiosa de nosso senso de responsabilidade mostra quão pouco o dualismo crítico se opõe a uma atitude religiosa. Similar modo de encarar o assunto pode ser discernido, creio, no Sócrates histórico (ver o Capítulo 10), que se sentiu compelido, por sua consciência assim como por suas crenças religiosas, a qüestionar qualquer autoridade, e que procurava normas em cuja justiça podia confiar. A doutrina da autonomia da ética independe do problema da religião, mas é compatível com qualquer religião que respeite a consciência individual, ou talvez mesmo necessária para ela.

IV

E basta no que se refere ao dualismo de factos e decisões, ou à doutrina da autonomia da ética, primeiramente advogada por Protágoras e Sócrates ([8]). Ela é, creio, indispensável para uma compreensão razoável de nosso meio social. Isso, porém, naturalmente não significa que tôdas as "leis sociais", isto é, tôdas as regularidades de nossa vida social sejam normativas e impostas pelo homem. Ao contrário, há também importantes leis naturais da vida social. Para estas parece apropriado o têrmo *leis sociológicas*. É justamente o facto de encontrarmos, na vida social, ambas as espécies de leis, naturais e normativas, que torna tão importante distinguí-las com clareza.

Ao falar de leis sociológicas, ou leis naturais da vida social, não penso muito nas faladas leis da evolução por que se interessam historicistas tais como Platão, embora, se houvesse tais regularidades de desenvolvimentos históricos, sua formulação devesse certamente cair na categoria das leis sociológicas. Nem penso muito nas leis da "natureza humana", isto é, nas regularidades psicológicas e socio-psicológicas do comportamento humano. Tenho, antes, em mente leis tais como as formuladas pelas modernas teorias econômicas, por exemplo, a teoria do comércio internacional, ou a teoria do ciclo de comércio. Estas e outras importantes leis sociológicas estão ligadas ao funcionamento das *instituições sociais*. (Ver Capítulos 3 e 9). Tais leis desempenham em nossa vida social um papel correspondente ao, digamos, desempenhado na engenharia mecânica pelo princípio da alavanca. Pois necessitamos de instituições, como de alavancas, se quisermos realizar qualquer coisa superior à fôrça de nossos músculos. Como máquinas, as instituições multiplicam nosso poder para o bem e o mal. Como máquinas, necessitam de supervisão inteligente por parte de alguém que compreenda seu modo de funcionar e, acima de tudo, seu objetivo, pois não as podemos construir para que trabalhem de todo automàticamente. Além do mais, sua construção requer certo conhecimento das regularidades sociais que impõem limitações ao que pode ser realizado pelas instituições ([9]). (Tais limitações são algo análogas, por exemplo, à lei de conservação da energia, que conduz á asseveração de não podermos construir uma máquina de movimento.) Fundamentalmente, porém, as instituições são sempre feitas estabelecendo-se a observância de certas normas, prescritas com certo al-

vo em mente. Isto é certo especialmente para as instituições conscientemente criadas; mas mesmo aquelas — a vasta maioria — que surgem como resultados não premeditados das ações humanas (ver Capítulo 14) são conseqüências indiretas de ações propositadas de uma ou outra espécie; e seu funcionamento depende, amplamente, da observância de normas. (Mesmo os engenhos mecânicos são feitos, por assim dizer, não só de ferro, mas pela combinação de ferro e normas, isto é, pela transformação de coisas físicas, mas de acôrdo com certas regras normativas, principalmente seu plano ou desenho). Nas instituições, as leis normativas e as leis sociológicas, isto é, naturais, estreitamente se entretecem, sendo portanto impossível compreender o funcionamento das instituições sem a capacidade de distinguir entre essas duas espécies de leis. (Estas observações têm o propósito de sugerir certos problemas, mais que o de dar soluções. Especialmente a analogia mencionada entre instituições e máquinas não deve ser interpretada como propondo a teoria de que as instituições *sejam* máquinas, nalgum sentido essencialista. Naturalmente, elas não são máquinas. E embora aqui se proponha a tese de que podemos obter resultados úteis e interessantes ao indagarmos se uma instituição serve a algum propósito, e a quais propósitos pode servir, não asseveramos que tôda instituição sirva a algum propósito definido, a seu propósito essencial, por assim dizer).

V

Como acima indicamos, há muitos passos intermediários no desenvolvimento de um monismo ingênuo ou mágico para um dualismo crítico que claramente compreenda a distinção entre normas e leis naturais. Muitas dessas posições intermediárias surgem da incompreensão de que, se uma norma é convencional ou artificial, deve ser inteiramente arbitrária. Para compreender a posição de Platão, que combina elementos de tôdas elas, é mistér fazer um exame das três mais importantes dessas posições intermediárias. São elas: 1) o naturalismo biológico; 2) o positivismo ético ou jurídico; e 3) o naturalismo psicológico ou espiritual. É interesante notar que cada uma dessas posições tem sido usada para defender opiniões éticas que radicalmente se opõem a cada outra; mais especialmente, para defender a adoração do poder e para defender os direitos dos fracos.

1) O naturalismo biológico, ou mais precisamente, a forma biológica do naturalismo ético é a teoria de que, a despeito do facto de serem arbitrárias as leis morais e as leis dos estados, há algumas eternas e imutáveis leis da natureza das quais podemos derivar tais normas. Os hábitos alimentares, isto é, o número das refeições e a espécie de alimentos tomados são um exemplo da arbitrariedade das convenções, pode argüir o naturalista biológico; contudo, há indubitàvelmente nesse campo certas leis naturais. Por exemplo, se tomar alimento insuficiente, ou demasiado, um homem morrerá. Parece justo, pois, que assim como há realidades por trás das aparências, também por trás de nossas convenções arbitrárias há certas leis naturais imutáveis, especialmente as leis da biologia.

O naturalismo biológico tem sido usado não só para defender o igualitarismo, como também para sustentar a doutrina anti-igualitária do domínio dos fortes. Um dos primeiros a utilizarem êsse naturalismo foi o poeta Píndaro, que se serviu dêle para apoiar a teoria de que os fortes deveriam governar. Proclamou ([10]) a existência de uma lei, válida em tôda a natureza, pela qual o mais forte faz com o mais fraco o que lhe aprouver. Assim, as leis que protegem os fracos não são apenas arbitrárias, mas distorções artificiais da verdadeira lei natural, segundo a qual os fortes devem ser livres e os fracos devem ser seus escravos. Tal ponto de vista é amplamente discutido por Platão; é atacado no *Gorgias*, diálogo ainda muito influenciado por Sócrates; na *República*, é pôsto na bôca de Trasímaco e identificado com o individualismo ético (ver o Capítulo seguinte); nas *Leis*, mostra-se Platão menos adverso â opinião de Píndaro, mas ainda a contrasta com o govêrno dos mais sábios, que diz êle, é melhor princípio e bem mais de acôrdo com a natureza (ver citação mais adiante neste Capítulo).

O primeiro a apresentar uma versão humanitária ou igualitária do naturalismo biológico foi o sofista Antifonte. A êle também se deve a identificação da natureza com a verdade e da convenção com a opinião (ou "opinião enganosa" ([11])). Antifonte é um naturalista radical. Acredita que, na maioria, as normas não são simplesmente arbitrárias, mas diretamente contrárias à natureza. As normas, diz êle, são impostas exteriormente, ao passo que as regras da natureza são inevitáveis. É desvantajoso e mesmo perigoso violar as normas impostas pelo homem, se a violação fôr observada por aquêles que as impuseram; mas não há necessidade íntima ligada a elas e ninguém precisa envergonhar-se por violá-las; vergonha e pu-

nição apenas são sanções arbitràriamente impostas de fora. Sôbre esta crítica da moral convencional, Antifonte baseia uma ética utilitária. "Das ações aqui mencionadas, verificar-se-ia serem muitas contrárias à natureza. Pois envolvem mais sofrimento onde deveria haver menos e menos prazer onde poderia haver maior, e dano onde é desnecessário" ([12]). Ao mesmo tempo, ensinava êle a necessidade de auto-contrôle. Seu igualitarismo é assim formulado: "Reverenciamos e adoramos os nascidos em nobreza, mas não os mal nascidos. Isto são hábitos bárbaros. Pois, quanto a nossos dons naturais, estamos todos no mesmo pé, em todos os sentidos, sejamos Gregos ou Bárbaros... Todos respiramos o ar pela bôca e pelas narinas".

Igualitarismo semelhante era apregoado pelo sofista Hípias, que Platão figura como dirigindo-se assim a seu auditório: "Senhores, creio que somos todos parentes, amigos e compatriotas, se não pela lei convencional, pela natureza. Pois, pela natureza, semelhança é expressão de parentesco, mas a lei convencional, tirana da humanidade, compele-nos a fazer muita coisa contra a natureza" ([13]). Êsse espírito se vinculava ao movimento ateniense contra a escravatura (mencionado no Capítulo 4) a que Eurípedes deu expressão: "Êste simples nome lança vergonha sôbre o escravo, que pode ser excelente em todos os aspectos e verdadeiramente igual ao homem nascido livre". Em outra parte, diz êle: "A lei da natureza, para o homem, é a igualdade". E Alcidamas, discípulo de Górgias e contemporâneo de Platão, escreveu: "Deus fêz livres todos os homens; nenhum homem é escravo por natureza". Opiniões semelhantes são também expressas por Licofronte, outro membro da escola de Górgias: "O esplendor do nascimento nobre é imaginário e suas prerrogativas se baseiam sôbre meras palavras".

Reagindo contra êsse grande movimento humanitário — o movimento da "Grande Geração", como irei chamá-lo mais adiante (Capítulo 10) — Platão e seu discípulo Aristóteles apresentaram a teoria da desigualdade biológica e moral do homem. Gregos e bárbaros são desiguais por natureza; a oposição entre êles corresponde àquela entre os senhores naturais e os escravos naturais. A desigualdade natural dos homens é uma das razões para que vivam juntos, pois seus dons naturais são complementares. A vida social começa com a desigualdade natural e deve continuar sôbre êsse alicerce. Discutirei mais adiante estas doutrinas com maior minúcia. Aqui, servem elas para mostrar como o naturalismo biológico pode ser utilizado para sustentar as mais divergentes doutrinas éticas. À luz de nossa análise anterior sôbre a impossibilidade de basear normas em factos, êsse resultado não é inesperado.

Tais considerações, contudo, talvez não sejam suficientes para derrotar uma teoria tão popular como a do naturalismo biológico; proponho, assim, duas críticas mais diretas. Primeiramente, deve-se admitir que certas formas de comportamento podem ser descritas como mais "naturais" do que outras formas; por exemplo, andar nu ou comer apenas alimentos crus; e certas pessoas julgam que isso por si mesmo justifica a escôlha dessas formas. Mas, neste sentido, não é certamente natural interessar-se alguém pela arte, pela ciência, ou mesmo por argumentos em favor do naturalismo. A escôlha de conformidade com a "natureza" como padrão supremo leva, em última análise, a conseqüências que poucos estarão preparados para enfrentar; não conduz a uma forma de civilização mais natural, mas à bestialidade ([14]). A segunda crítica é mais importante. O naturalista biológico admite que pode deduzir suas normas das leis naturais que determinam as condições de saúde, etc., quando não acredita ingenuamente que não necessitamos de adotar norma alguma, bastando-nos viver simplesmente de acôrdo com as "leis da natureza". Despreza o facto de que faz uma escôlha, toma uma decisão; de que é possível haver outras pessoas que prezam certas coisas mais do que a própria saúde (por exemplo, os muitos que conscientemente têm arriscado as vidas na pesquisa médica). E está, portanto, enganado se crê que não tomou uma decisão, ou que extraiu suas normas de leis biológicas.

2) O positivismo ético compartilha, com a forma biológica do naturalismo ético, da crença de que devemos tentar reduzir as normas a factos. Mas tais factos são, desta vez, factos sociológicos, a saber, as próprias normas existentes. Mantém o positivismo que não há outras normas fora das leis que efetivamente foram estabelecidas (ou "assentadas") e que têm, portanto, existência positiva. Outros padrões são considerados como imaginações irreais. As leis existentes são os únicos paradigmas possíveis de bondade: o que existe é bom. (A fôrça é direito.) De acôrdo com algumas formas dessa teoria, é grosseira falta de compreensão acreditar que o indivíduo possa julgar as normas da sociedade; antes, é a sociedade que fornece o código pelo qual o indivíduo deve ser julgado.

Do ponto de vista dos factos históricos, o positivismo ético (ou moral, ou jurídico) tem sido usualmente conservador, ou mesmo autoritário; e freqüentemente invoca a autoridade de Deus. Seus argumentos se firmam, creio, na alegada arbi-

trariedade das normas. Devemos acreditar nas normas existentes, proclama, porque não há normas melhores que possamos encontrar para nosso uso. Em resposta a isso, poder-se-ia perguntar: e que dizer desta norma "devemos acreditar etc"?. Se ela é apenas uma norma existente, então não deve valer como argumento em favor dessas normas; mas, se é um apêlo à nossa compreensão, então admite que podemos, afinal de contas, encontrar normas por nós mesmos. E se nos é dito que aceitemos as normas na base da autoridade porque não as podemos julgar, então também não poderemos julgar se as reivindicações de autoridade são justificadas, ou se não estaremos a seguir um falso profeta. E se se sustentar que não há falsos profetas, visto como as leis são de qualquer forma arbitrárias, de modo que o principal é ter algumas leis, então poderemos perguntar-nos por que seria tão importante ter leis; pois, se não há padrões de referência, por que então não escolhermos não ter leis? (Estas observações podem talvez indicar as razões de minha crença de que os princípios autoritários ou conservadores são costumeiramente uma expressão de niilismo ético; isto é, de um extremo ceticismo moral, de uma desconfiança no homem e em suas possibilidades.)

Ao passo que a teoria dos direitos naturais, no curso da história, muitas vêzes se tem apresentado em defesa de idéias igualitárias e humanitárias, a escola positivista habitualmente tem estado no campo opôsto. Mas isso não passa muito de um acidente. Como foi mostrado, o naturalismo ético pode ser usado com intenções bem diferentes. (Recentemente, foi utilizado para transtornar tôda a qüestão, enunciando certos pretensos direitos e obrigações "naturais" como "leis naturais".) Inversamente, também há positivistas humanitários e progressistas. De facto, se tôdas as normas são arbitrárias, por que não ser tolerante? Esta é uma tentativa típica para justificar uma atitude humanitária dentro de linhas positivistas.

3) O naturalismo psicológico ou espiritual é, de certo modo, uma combinação das duas posições anteriores e pode ser melhor explicado por meio de um argumento contra a unilateralidade dessas posições. O positivismo ético está certo, diz êsse argumento, quando acentua serem convencionais tôdas as normas, isto é, produtos do homem e da sociedade humana; mas esquece o facto de que elas são, portanto, uma expressão da natureza psicológica ou espiritual do homem e da natureza da sociedade humana. O naturalista biológico está certo ao admitir que há certos alvos ou fins naturais dos quais podemos derivar normas naturais; mas esquece o facto de que nossos alvos naturais não são necessàriamente alvos tais como a saúde, o prazer, o alimento, o abrigo ou a propagação da espécie. A natureza humana é tal que o homem, ou pelo menos alguns homens, não desejam viver apenas por pão, buscando alvos mais elevados, alvos espirituais. Podemos, assim, deduzir os verdadeiros alvos naturais do homem de sua verdadeira natureza, que é espiritual e social. E podemos, além disso, deduzir de seus fins naturais as normas naturais de vida.

Essa posição plausível foi, creio, formulada primeiramente por Platão, que aqui estava sob a influência da doutrina socrática da alma, isto é, do ensinamento de Sócrates de que o espírito importa mais do que a carne ([15]). Seu apêlo a nossos sentimentos é sem dúvida muito mais forte que o das duas outras posições. Pode, porém, ser combinado, como aquelas, com qualquer decisão ética; com uma atitude humanitária, assim como com a adoração da fôrça. De facto, podemos, por exemplo, decidir tratar todos os homens como comparticipantes desta natureza humana espiritual; ou podemos insistir, como Heráclito, que a maioria "enche as barrigas como bestas", sendo portanto de natureza inferior, de modo que só uns poucos eleitos são dignos da comunidade espiritual dos homens. Concordantemente, o naturalismo espiritual tem sido muito utilizado, especialmente por Platão, para justificar as prerrogativas naturais dos "nobres", dos "eleitos", dos "sábios", ou dos "líderes naturais". (A atitude de Platão é discutida nos capítulos seguintes.) De outra parte, tem sido usada por formas de ética cristãs e outras (16), por exemplo por Paine e Kant, para exigir o reconhecimento dos "direitos naturais" de todo indivíduo humano. É claro que o naturalismo espiritual pode ser utilizado para defender qualquer norma "positiva", isto é, existente; pois sempre se poderá argumentar que tais normas não estariam em vigência se não expressassem alguns traços da natureza humana. Dêsse modo, o naturalismo espiritual pode, em problemas práticos, unificar-se com o positivismo, a despeito de sua oposição tradicional. E essa forma de naturalismo é realmente tão ampla e tão vaga que pode ser usada para defender qualquer coisa. Nada jamais ocorreu ao homem que não possa ser proclamado como "natural"; pois, se não estivesse em sua natureza, como lhe poderia haver ocorrido?

Voltando a vista para êste breve exame, talvez possamos discernir as duas tendências principais que obstruem o caminho da adoção do dualismo crítico. A primeira é uma tendência geral para o monismo ([17]), isto é, para a redução de normas a factos. A segunda é mais profunda e possìvelmente forma a base da primeira. Baseia-se em nosso temor de admitir que

a responsabilidade pelas nossas decisões éticas é inteiramente nossa e não pode ser desviada para ninguém mais, nem Deus, nem a natureza nem a sociedade, nem a história. Tôdas essas teorias éticas tentam encontrar alguém, ou talvez algum argumento, que retire de nós essa carga ([18]). Mas não podemos sacudir essa responsabilidade. Seja qual fôr a autoridade que possamos aceitar, nós é que a aceitamos. E apenas estaremos a enganar-nos se não compreendermos êste simples ponto.

VI

Passamos agora a uma análise mais minuciosa do naturalismo de Platão e da relação que êle tem com seu historicismo. Platão, é claro, nem sempre usa a palavra "natureza" no mesmo sentido. A mais importante significação que lhe dá, creio eu, é pràticamente idêntica à que atribui à palavra "essência". Êsse modo de empregar o têrmo "natureza" ainda sobrevive entre essencialistas, mesmo em nossos dias; ainda falam, por exemplo, da natureza das matemáticas, ou da natureza da inferência indutiva, ou da "natureza da felicidade e da miséria" ([19]). Quando empregada dêsse modo por Platão, "natureza" significa quase o mesmo que "Forma" ou "Idéia", pois a Forma ou Idéia de uma coisa, como acima se mostrou, é também sua essência. A principal diferença entre naturezas e Formas ou Idéias parece ser esta; A Forma ou Idéia de uma coisa sensível, como vimos, não está nessa coisa, mas separada dela; é seu ancestral, seu primeiro genitor; mas essa Forma ou pai transmite algo às coisas sensíveis que são sua descendência, ou raça, a saber, sua natureza. Esta "natureza" é assim a qualidade inata ou original de uma coisa e, dêsse modo, sua essência inerente; é a fôrça ou disposição original de uma coisa e determina aquelas de suas propriedades que são a base de sua semelhança com a Forma ou Idéia, ou de sua inata participação nela.

Em consequência, é "natural" o que é inato, ou original, ou divino em uma coisa, ao passo que "artificial" é o que mais tarde foi mudado pelo homem, ou por êle acrescentado ou impôsto, por compulsão externa. Platão freqüentemente insiste em que todos os produtos da "arte" humana, no melhor, são apenas cópias de coisas "naturais" sensíveis. Mas como estas, por sua vez, são apenas cópias das divinas Formas ou Idéias, os produtos da arte não passam de cópias duas vêzes distanciadas da realidade e, portanto, menos boas, menos reais e menos verdadeiras ([20]) do que mesmo

as coisas (naturais) em fluxo. Vemos daí que Platão concorda com Antifonte ([21]) em um ponto pelo menos, a saber, na admissão de que a oposição entre natureza e convenção ou arte corresponde àquela entre verdade e falsidade, entre realidade e aparência, entre as coisas primárias ou originais e as secundárias ou de autoria do homem, e ainda à oposição entre os objetos do conhecimento racional e os da opinião enganosa. A oposição corresponde também, segundo Platão, à existente entre "a descendência de feitura divina" ou "os produtos da arte divina" e "o que o homem dêles faz, isto é, os produtos da arte humana" ([22]). Platão proclama, portanto, como naturais e opostas ao artificial, tôdas aquelas coisas cujo valor intrínseco deseja acentuar. Assim, insiste nas *Leis* em que a alma tem de ser considerada anterior a tôdas as coisas materiais e por conseguinte deve-se dizer que ela existe por natureza: "Quase todos... ignoram a fôrça da alma e especialmente sua origem. Não sabem que ela está entre as primeiras coisas, anterior a todos os corpos... Quando se usa a palavra "natureza, quer-se descrever as coisas que foram criadas em primeiro lugar; mas, se se verifica que a alma é anterior às outras coisas (e não, talvez, o fogo ou ar), ... então a alma, pode-se asseverar, existe por natureza antes de tôdas as outras coisas e no mais verdadeiro sentido da palavra" ([23]). (Platão aqui reafirma sua velha teoria de que a alma é mais estreitamente afim às Formas ou Idéias do que o corpo, teoria que é também a base de sua doutrina da imortalidade.)

Não se limita Platão, porém, a ensinar que a alma é anterior às outras coisas e, portanto, existe "por natureza"; utiliza a palavra "natureza", quando aplicada ao homem, também freqüentemente como um nome para os poderes espirituais, ou dons, ou talentos naturais, de modo a podermos dizer que a "natureza" de um homem é o mesmo que sua "alma", é o princípio divino pelo qual êle compartilha da Forma ou Idéia, do divino progenitor de sua raça. E a palavra "raça", com freqüência, também é usada em sentido muito semelhante. Se uma "raça" é unida pelo facto de ser a descendência do mesmo progenitor, deve também ser unida por uma natureza comum. Assim, os têrmos "natureza" e "raça" são comumente usados por Platão como sinônimos; por exemplo, quando fala da "raça dos filósofos" e daquêles que têm "naturezas filosóficas". De tal modo, ambos os têrmos são estreitamente aparentados aos têrmos "essência" e "alma".

A teoria platônica da "natureza" abre outro caminho para sua metodologia historicista. Parecendo a tarefa da ciência em geral ser o exame da verdadeira natureza de seus objetos,

a tarefa de uma ciência política ou social será examinar a natureza da sociedade humana e do estado. Mas a natureza de uma coisa, segundo Platão, é sua origem, ou, pelo menos, é determinada por sua origem. Assim, o método de qualquer ciência será a investigação da origem das coisas (ou suas "causas"). Êste princípio, quando aplicado à ciência da sociedade e da política, conduz à exigência de que a origem da sociedade e do estado deva ser examinada. A história não é, portanto, estudada por si mesma, mas serve como o *método* das ciências sociais. *É esta a metodologia historicista.*

Qual é a natureza da sociedade humana, do estado? De acôrdo com os métodos historicistas, esta qüestão fundamental de sociologia deve ser re-formulada dêste modo: qual é a orina *República*, assim como nas *Leis* [24], concorda com a posição acima descrita como naturalismo espiritual. A origem da sociedade é uma convenção, um *contrato social.* Mas não é só isso: é, antes, uma convenção natural, isto é, uma convenção que se baseia na natureza humana e, mais precisamente, na natureza social do homem.

Esta natureza social do homem tem origem na *imperfeição do indivíduo humano.* Em oposição a Sócrates [25], Platão ensina que o indivíduo humano não pode ser auto-suficiente, devido às limitações inerentes à natureza humana. Embora Platão insista na existência de graus muito diferentes de perfeição humana, verifica-se que mesmo os raríssimos homens relativamente perfeitos ainda dependem dos outros (que são menos perfeitos); quando nada, para que êstes façam o trabalho sujo — o trabalho manual [26]. Dêsse modo, mesmo as "naturezas raras e incomuns", que se aproximam da perfeição, dependem da sociedade, do estado. Só através do estado e no estado podem alcançar a perfeição; o estado perfeito deve oferecer-lhes o "habitat social" adequado, sem o qual se tornarão corruptas e degeneradas. Deve o estado, portanto, ser colocado acima do indivíduo, visto como só o estado pode ser auto-suficiente ("autárquico"), perfeito e capaz de tornar boa a imperfeição necessária do indivíduo.

Sociedade e indivíduo são, assim, interdependentes. A sociedade deve sua existência à natureza humana e especialmente à sua falta de auto-suficiência; e o indivíduo deve sua existência à sociedade, visto como não é auto-suficiente. Dentro, porém, dessa relação de interdependência a superioridade do estado sôbre o indivíduo se manifesta de diversas maneiras: por exemplo, no facto de que a semente da decadência

e desunião de um estado perfeito não nasce do próprio estado, mas antes, de seus indivíduos; está enraizada na imperfeição da alma humana, da natureza humana, ou, mais precisamente, no facto de que a raça dos homens é passível de degenerar. Voltarei logo a êste ponto da degeneração da natureza humana; antes, porém, desejo fazer alguns comentários sôbre certas características da sociologia de Platão, especialmente sôbre sua versão da teoria do contrato social, e sôbre sua consideração do estado como um super-indivíduo, isto é, sua versão da teoria biológica ou orgânica do estado.

No é certo ter sido Protágoras o primeiro a propor uma teoria de que as leis se originam de um contrato social, ou ter sido Licofronte (cuja teoria será discutida no capítulo seguinte) o primeiro a fazê-lo. Em qualquer caso a idéia prende-se estreitamente ao convencionalismo de Protágoras. O facto de haver Platão determinadamente combinado certas idéias convencionalistas, e mesmo uma versão da teoria do contrato, com seu naturalismo, é por si mesmo uma indicação de que o convencionalismo, em sua forma original, não asseverava serem as leis inteiramente arbitrárias; confirmam-no as observações de Platão a respeito de Protágoras [27]. De um trecho das *Leis* pode-se ver quanto estava Platão consciente de um elemento convencionalista em sua versão do naturalismo. Ali dá êle uma lista dos vários princípios sôbre que se poderia basear a autoridade política, mencionando o naturalismo biológico de Píndaro (ver acima), isto é, "o princípio de que os mais fortes devem governar e os mais fracos ser governados", o qual descreve como um princípio "de acôrdo com a natureza, como o poeta tebano Píndaro certa vez asseverou". Platão põe em contraste êsse princípio com outro, que recomenda, mostrando que êle combina o convencionalismo com o naturalismo: "Mas há também... uma concepção que é o maior de todos os princípios, a saber, a de que os sábios devem dirigir e governar e de que os ignorantes os seguirão; e isto, ó Píndaro, o mais sábio dos poetas, certamente não é contrário à natureza, mas conforme à natureza, pois o que exige não é a compulsão externa, mas a soberania verdadeiramente natural de uma lei que se baseia no consenso mútuo" [28].

Na *República* encontramos elementos da teoria convencionalista do contrato combinados de modo semelhante com elementos do naturalismo (e o utilitarismo). "A cidade se origina — ouvimos ali — do facto de não sermos auto-suficientes;... ou haverá outra origem do estabelecimento das cidades?... Os homens reunem dentro de um estabelecimento

muitos ... auxiliares, porque necessitam de muitas coisas... E quando compartilham êsses bens uns com os outros, um dando, o outro compartilhando, não espera cada um promover dêsse modo o seu próprio interêsse?" ([29]). Assim, os habitantes se reunem a fim de que cada qual possa promover seu próprio interêsse, o que é um elemento da teoria do contrato. Mas por trás disso fica o facto de não serem êles auto-suficientes, facto da natureza humana, que é um elemento do naturalismo. E tal elemento é ainda mais desenvolvido. "Por natureza, não há dois dentre nós exatamente iguais. Cada um tem sua natureza peculiar, alguns sendo capacitados para certa espécie de trabalho e outros para outra... Será melhor que um homem trabalhe em muitos ofícios ou que trabalhe em um só?... Certamente, mais será produzido, e melhor e mais facilmente, se cada homem trabalhar numa só ocupação, de acôrdo com seus dons naturais."

Introduz-se, dessa maneira, o princípio econômico da divisão do trabalho (lembrando-nos a afinidade entre o historicismo de Platão e a interpretação materialista da história). Êsse princípio, todavia, baseia-se aqui num elemento de naturalismo biológico, a saber, a desigualdade natural dos homens. De início, esta idéia é introduzida sem relêvo e, por assim dizer, inocentemente. Mas veremos no próximo capítulo que ela tem conseqüências de longo alcance; em verdade, verifica-se que a única divisão do trabalho realmente importante é a existente entre governantes e governados, que se afirma alicerçada na desigualdade natural de amos e escravos, de sábios e ignorantes.

Vimos que há considerável elemento de convencionalismo, assim como de naturalismo biológico, na posição de Platão, observação que não surpreende quando consideramos que tal posição, em conjunto, é a do naturalismo espiritual, o qual, em razão de sua vaguidão, fàcilmente permite tôdas essas combinações. É talvez nas *Leis* que melhor se ache formulada essa versão espiritual do naturalismo. Diz Platão: "Os homens falam que as coisas maiores e mais belas são naturais... e as coisas menores artificiais". Até aí êle concorda; mas a seguir ataca os materialistas que dizem que "o fogo e a água, e a terra e o ar, todos existem por natureza... e que tôdas as leis normativas são completamente anti-naturais e artificiais, baseadas em superstições que não são verdadeiras". Contra essa opinião, mostra êle que nenhum corpo ou elemento, mas só a alma, verdadeiramente "existe por natureza" ([30]), trecho que acima citei. E daí conclui que a ordem e a lei devem também existir por natureza, uma vez que nascem da alma: "Se a alma é anterior ao corpo, então as coisas dependentes da alma (isto é, as qüestões espirituais) são também anteriores às dependentes do corpo... E a alma ordena e dirige tôdas as coisas". Isto fornece o solo teórico para a doutrina de que "as leis e as instituições de fins deliberados existem por natureza e não por algo mais baixo do que a natureza, visto como nascem da razão e do verdadeiro pensamento". Eis uma afirmação clara de naturalismo espiritual, que se combina também com crenças positivistas de natureza conservadora: "Uma legislação prudente e meditada encontrará a mais poderosa ajuda no facto de que as leis permanecerão sem ser modificadas uma vez que sejam escritas."

De tudo isto pode-se ver que os argumentos derivados do naturalismo espiritual de Platão são completamente incapazes de auxiliar a responder a qualquer indagação que se possa suscitar com relação ao caráter "justo" ou "natural" de qualquer lei determinada. O naturalismo espiritual é por demais vago para ser aplicado a qualquer problema prático. Não pode ir muito além de fornecer certos argumentos gerais em favor do conservadorismo. Na prática, tudo é deixado à sabedoria do grande legislador (um filósofo deiforme, cuja descrição, especialmente nas *Leis,* é indubitàvelmente um auto-retrato; veja-se também o capítulo 8). Em oposição a seu naturalismo espiritual, contudo, a teoria de Platão da interdependência da sociedade e do indivíduo oferece resultados mais concretos, com também o faz seu naturalismo biológico anti-igualitário.

VII

Indicou-se acima que, em razão de sua auto-suficiência, o estado ideal aparece a Platão como o indivíduo perfeito, sendo o cidadão individual, conseqüentemente, uma cópia imperfeita do estado. Esta opinião, que faz do estado uma espécie de super-organismo ou Leviatã, introduz no ocidente a chamada teoria orgânica ou biológica do estado. Criticaremos adiante o princípio de tal teoria ([31]). Antes, desejo chamar aqui a atenção para o facto de que Platão não defende a teoria e realmente mal a formula de modo explícito. Mas está implícita, de maneira bastante clara; com efeito, a analogia fundamental entre o estado e o indivíduo humano é um dos tópicos típicos da *República.* Vale a pena mencionar, a tal respeito, que a analogia serve mais para a análise do indivíduo que a do estado. Poderia alguém defender a opinião

de que Platão (talvez sob a influência de Alcmeão) não oferece tanto uma teoria biológica do estado como uma teoria política do indivíduo humano ([32]). Tal opinião, creio, está em plena concordância com sua doutrina de que o indivíduo é inferior ao estado e uma espécie de cópia imperfeita dêste. Platão utiliza dêsse modo sua analogia fundamental no próprio ponto em que a apresenta, isto é, como um método de explicar e elucidar o indivíduo. A cidade, diz, é maior que o indivíduo e, portanto, mais fácil de examinar. Platão dá isto como seu motivo para sugerir que "devemos começar nosso inquérito" (quer dizer, sôbre a natureza da justiça) "na cidade e continuá-lo depois no indivíduo, sempre observando pontos de similaridade... Não podemos esperar dessa maneira discernir mais fàcilmente aquilo que procuramos?"

Por êsse modo de apresentá-la, vemos que Platão considera assentada a existência de sua analogia fundamental. Creio ser tal facto uma expressão de seu anelo por um estado unificado e harmonioso, um estado "orgânico", por uma sociedade de espécie mais primitiva (ver cap. 10). A cidade-estado deveria permanecer pequena, diz êle, só crescendo à medida que seu desenvolvimento não lhe pusesse em perigo a unidade. Tôda a cidade deveria, por sua natureza, ser uma e não dividida em muitas ([33]). Platão acentua assim a "unicidade" ou individualidade de sua cidade. Mas também acentua a "multiplicidade" do indivíduo humano. Em sua análise da alma individual e de sua divisão em três partes — razão, energia e instinto animal — correspondentes às três classes de seu estado — guardiães, guerreiros e trabalhadores (que ainda continuam a "encher as barrigas como bêstas", no dizer de Heráclito) — Platão vai ao ponto de opor essas partes uma à outra, como se fôssem "pessoas distintas e em conflito" ([34]). "É-nos dito assim — diz Grote — que embora o homem seja aparentemente Um, é na realidade Muitos... ao passo que a Comunidade perfeita, sendo aparentemente Muitos, é na realidade Um". É claro que isto corresponde ao caráter ideal do estado, de que o indivíduo é uma espécie de cópia imperfeita. Tal ênfase sôbre a unicidade e a totalidade, especialmente do estado, ou talvez do mundo, pode ser descrita como "holismo" (do Grego *holos,* todo.). O holismo de Platão, creio, liga-se estreitamente ao coletivismo tribal mencionado em capítulos anteriores. Platão ansiava pela unidade perdida da vida tribal. Uma vida de mutações, no meio de uma revolução social, parecia-lhe irreal. Só um todo estável, o coletivo permanente, tem realidade, não os indivíduos que passam. É "natural" para o indivíduo submeter-se ao todo, que não

é mera assembléia de indivíduos, mas uma unidade "natural" de ordem superior.

Platão dá muitas e excelentes descrições sociológicas dêsse modo de vida social "natural", isto é, tribal e coletivista. "A lei — escreve êle na *República* — tem por objetivo produzir o bem estar do estado como um todo, enquadrando os cidadãos numa unidade, tanto pela persuasão quanto pela fôrça. Faz com que todos compartilhem de qualquer benefício com que cada um dêles possa contribuir para a comunidade. E é efetivamente a lei que cria para o estado homens de mentalidade apropriada; não com o propósito de deixá-los a seu lazer, de modo a fazer cada qual o que lhe aprouver, mas a fim de utilizá-los a todos para unir intimamente o conjunto da cidade" ([35]). A existência, nesse holismo, de um esteticismo emocional, de uma aspiração de beleza, pode ser vista, por exemplo, em uma observação nas *Leis*: "Cada artista... executa a parte em proveito do todo, e não o todo em proveito da parte". No mesmo lugar também encontramos uma formulação verdadeiramente clássica do holismo político: "Fostes criados em função do todo, e não o todo em função de vós". Dentro dêsse todo, os diferentes indivíduos e grupos de indivíduos, com suas desigualdades naturais, devem prestar ser serviços, específicos e muito desiguais.

Tudo isto indicaria que a teoria de Platão era uma forma da teoria orgânica do estado, ainda que êle não tivesse algumas vêzes falado do estado como um organismo. Como, porém, êle o fêz, não resta dúvida de que deve ser classificado como um expoente, ou antes, como um dos criadores dessa teoria. Sua versão de tal teoria pode ser caracterizada como personalista ou psicológica, visto como não descreve o estado de modo geral como similar a um ou outro organismo, mas com análogo ao indivíduo humano, o mais especìficamente à alma humana. Especialmente a enfermidade do estado, a dissolução de sua unidade, corresponde à enfermidade da alma humana, da natureza humana. De fato, a enfermidade do estado, além de relacionada, é diretamente produzida pela corrupção da natureza humana, mais especialmente dos membros da classe dirigente. Todo e qualquer um dos graus típicos na degeneração do estado é produzido por um grau correspondente na degeneração da alma humana, da natureza humana, da raça humana. E visto como esta degeneração moral é interpretada como baseada na degeneração racial, podemos dizer que o elemento biológico do naturalismo de Platão demonstra, no fim ter a parte mais importante no alicerce de

seu historicismo. Pois a história da queda do primeiro estado, ou estado perfeito, nada mais é do que a história da degeneração biológica da raça dos homens.

VIII

Mencionou-se no último capítulo que o problema dos inícios da mudança e decadência é uma das maiores dificuldades que a teoria historicista de Platão sôbre a sociedade encontra. Não se pode supor que o primeiro estado, a natural e perfeita cidade-estado, carregue dentro de si mesmo o germe da dissolução, "pois uma cidade que traz dentro de si o germe da dissolução é, por êsse próprio motivo, imperfeita" ([36]). Platão tenta superar a dificuldade lançando a culpa antes sôbre sua lei evolucionária da degeneração, universalmente válida, histórica, biológica e talvez mesmo cosmológica, do que sôbre a constituição particular da cidade primeira ou perfeita ([37]): "Tudo que foi gerado deve decair." Mas essa teoria geral não oferece solução plenamente satisfatória, pois não explica por que razão mesmo um estado suficientemente perfeito não pode escapar à lei da decadência. Na verdade, Platão sugere que a decadência histórica poderia ter sido evitada ([38]) se os governantes do primeiro estado, ou natural, fôssem experientes filósofos. Mas não eram. Não eram adestrados (como exige êle que o devam ser os governantes de sua cidade celestial) na matemática e na dialética; e, a fim de evitar a degeneração, deveriam ter sido iniciados nos mais elevados mistérios da eugenia, da ciência de "conservar pura a raça dos guardiães", evitando que se misturassem aos nobres metais de suas veias os baixos metais dos trabalhadores. São, porém, difíceis de revelar êsses mistérios mais elevados. Platão distingue agudamente, no campo da matemática, da acústica e da astronomia, entre a simples opinião (enganosa) que é tingida pela experiência e que não pode alcançar a exatidão, permanecendo portanto em baixo nível, e o puro conhecimento racional, exato e liberto de experiência sensorial. Aplica também esta distinção ao campo da eugenia. Uma arte puramente empírica de criar não pode ser precisa, isto é, não pode conservar a raça perfeitamente pura. Isso explica a queda da cidade original que é tão boa, isto é, tão semelhante à sua Forma ou Idéia que uma "cidade assim constituida dificilmente será abalada." "Mas isto, continua Platão, é o que a faz dissolver-se", e continua a traçar sua teoria da educação, do Número e da Queda do Homem.

Tôdas as plantas e animais, diz-nos, devem ser criados de acôrdo com períodos de tempo definidos, se se quiser evitar a esterilidade e a degeneração. Certo conhecimento dêsses períodos, que se ligam à extensão da vida da raça, estará ao alcance dos dirigentes do estado melhor e êles o aplicarão ao desenvolvimento da raça governante. Não será, porém, um conhecimento racional, mas apenas empírico; será um *"cálculo ajudado por (ou baseado em) percepção"* (ver a citação seguinte). Mas, como acabamos de ver, a percepção e a experiência nunca podem ser exatas e dignas de confiança, pois seus objetos não são as puras Formas ou Idéias, mas o mundo de coisas em fluxo; e como os guardiães não têm à sua disposição melhor forma de conhecimento, a criação não pode ser mantida pura e a degeneração racial deve insinuar-se. Eis como Platão explica a qüestão: "Com referência à vossa própria raça (isto é, à raça dos homens, em oposição aos animais), os governantes da cidade, a quem adestrastes, devem ser bastante sábios; mas, visto como utilizam o cálculo ajudado pela percepção, acidentalmente não acertarão no modo de obter boa descendência, ou absolutamente nenhuma". Por falta de um método puramente racional ([39]), equivocar-se-ão e algum dia gerarão filhos de maneira errada". No que vem a seguir, Platão sugere, um tanto misteriosamente, já existir um meio de evitá-lo, pela descoberta de uma ciência puramente racional e matemática, que possui, no "Número Platônico" (número que determina o Verdadeiro Período da raça humana) a chave da lei dominante da eugenia superior. Como, porém, os guardiães dos tempos antigos ignorassem o misticismo numérico dos Pitagóricos e, com isso, a chave do superior conhecimento da criação, o que de outra maneira seria o estado natural perfeito não podia escapar à decadência. Depois de parcialmente revelar o segrêdo de seu misterioso Número, Platão continua: "Êste... número rege os melhores ou os piores nascimentos; e sempre que os guardiães, ignorando (como deveis lembrar) êstes assuntos, unirem espôso e espôsa de modo errado ([40]), seus filhos nem terão boa natureza nem boa sorte. Mesmo os melhores dentre êles mostrar-se-ão indignos quando herdarem o poder de seus pais; e logo que fôrem guardiães não nos darão mais ouvidos" — isto é, em qüestões de educação musical e ginástica e, como Platão especialmente acentua, na supervisão da criação. "Eis porque serão indicados governantes que absolutamente não estão capacitados a desempenhar suas tarefas como guardiães; a saber, inspeccionar e experimentar os metais nas raças (que são as raças de Hesíodo assim como as vossas), o ouro e a prata, o bronze e o ferro.

Assim, o ferro misturar-se-á à prata, e o bronze ao ouro, e dessa mistura nascerá a Variação e a absurda Irregularidade; e onde quer que elas nascerem, engendrarão a Luta e a Hostilidade. Dêsse modo é que podemos descrever a ascendência e o nascimento da Dissensão, onde quer que ela surja".

Tal é a história de Platão sôbre o Número e a Queda do Homem. Esta é a base de sua sociologia historicista, especialmente de sua lei fundamental das revoluções sociais, discutida no último capítulo ([41]). A degeneração racial explica a origem da desunião na classe governante e com ela a origem de todo o desenvolvimento histórico. A desunião interna da natureza humana, o cisma da alma, leva ao cisma da classe dirigente. E, assim como em Heráclito, a guerra, de classe é o pai e promotor de tôda mudança e da história do homem, que nada mais é do que a história do desmoronamento da sociedade. Vemos que, em última análise, o historicismo idealista de Platão não repousa sôbre uma base espiritual, mas biológica; repousa sôbre uma espécie de meta-biologia ([42]) da raça dos homens. Platão não era apenas um naturalista que apresentava uma teoria biológica do estado; foi também o primeiro a expor uma teoria biológica e racial da dinâmica social, da história política. "O Número Platônico — diz Adam ([43]) — é assim a moldura em que se enquadra a "Filosofia da História" de Platão.

Creio conveniente concluir êste esbôço da sociologia descritiva de Platão com um sumário e uma apreciação.

Platão logrou dar-nos uma reconstrução surpreendentemente verdadeira, embora sem dúvida um tanto idealizada, de uma primitiva sociedade grega tribal e coletivizada, semelhante à de Esparta. Uma análise das fôrças, especialmente das fôrças econômicas, que ameaçam a estabilidade política de tal sociedade, capacita-o a descrever a política geral assim como as instituições sociais que são necessárias para deter essa ameaça. E êle dá, além disso, uma reconstrução racional do desenvolvimento econômico e histórico das cidades-estados da Grécia.

Êsses sucessos são prejudicados por seu ódio à sociedade em que vivia e por seu romântico amor à velha forma tribal de vida social. Esta atitude é que o leva a formular uma insustentável lei de desenvolvimento histórico, a saber, a lei da universal degeneração ou decadência. E a mesma atitude é também responsável pelos elementos irracionais, fantásticos e românticos de sua análise, de outro modo excelente. Por outra parte, foi precisamente seu interêsse pessoal e

sua parcialidade que lhe aguçaram os olhos, tornando assim possíveis os seus acêrtos. Derivou êle sua teoria historicista da fantástica doutrina filosófica segundo a qual o mundo visível e mutável não passa de uma cópia decadente de um mundo invisível e imutável. Mas essa engenhosa tentativa de combinar um pessimismo historicista com um otimismo ontológico conduz, quando elaborada, a dificuldades. Tais dificuldades forçaram-no à adoção de um naturalismo biológico, que levou (juntamente com o "psicologismo" ([44]), isto é, a teoria de que a sociedade depende de "natureza humana" de seus membros) ao misticismo e à superstição, culminando numa pseudo-racional teoria matemática da criação. Chegaram elas a pôr em perigo a impressionante unidade de seu edifício teórico.

IX

Volvendo os olhos para êsse edifício, podemos considerar de modo breve a sua planta ([45]). Esta planta, concebida por um grande arquiteto, exibe um fundamental dualismo metafísico no pensamento de Platão. No campo da lógica, êsse dualismo apresenta-se como a oposição entre o universal e o particular. No campo da especulação matemática, surge como a oposição entre a Unidade e a Pluralidade. No campo da epistemologia, é a oposição entre o conhecimento racional baseado no pensamento puro e a opinião baseada nas experiências particulares. No campo da ontologia, é a oposição entre a realidade una, original, invariável e verdadeira, e as aparências múltiplas, variáveis e enganosas; entre o puro ser e o tornar-se, ou mais precisamente, a mutação. No campo da cosmologia, é a oposição entre o que gera e o que é gerado e que deve decair. Na ética, é a oposição entre o bem, isto é, o que preserva, e o mal, isto é, o que corrompe. Na política, é a oposição entre a unidade coletiva, o estado, que pode alcançar a perfeição e a autarquia, e a grande massa do povo, a pluralidade individual, os homens particulares que devem permanecer imperfeitos e dependentes, e cuja particularidade deve ser suprimida em benefício da unidade do estado (ver o capítulo seguinte). E tôda essa filosofia dualista, creio, originou-se do urgente desejo de explicar o contraste entre a visão de uma sociedade ideal e o odioso estado de coisas que se via no campo social — o contraste entre uma sociedade estável e uma sociedade em processo de revolução.

CAPÍTULO 6

JUSTIÇA TOTALITÁRIA

A análise da sociologia de Platão facilita a apresentação de seu programa político. Suas exigências fundamentais podem expressar-se por qualquer destas duas fórmulas: a primeira, correspondente à sua teoria idealista da mudança; a segunda, a seu naturalismo. A fórmula idealista é: *Detenha-se tôda mudança política!* A mudança é maléfica; o repouso, divino. ([1]) Tôda mudança pode ser detida se se fizer do estado cópia exata de seu original, isto é, a Forma ou Idéia da cidade. E se se perguntasse como seria isso praticável, poder-se-ia responder com a fórmula naturalista: *Volte-se à natureza!* Voltemos ao estado original de nossos antepassados, o estado primitivo fundado de acôrdo com a natureza humana e, portanto, estável; voltemos ao patriarcado tribal do tempo anterior à Queda, ao natural govêrno de classe dos poucos sábios sôbre os muitos ignorantes.

Creio que pràticamente todos os elementos de programa político de Platão podem derivar-se dessas exigências. Estas, por sua vez, baseiam-se em seu historicismo e têm de ser combinadas com suas doutrinas sociológicas relativas às condições para a estabilidade do regime de classe. Os principais elementos que tenho em mente são:

A) A estrita divisão de classes, isto é, a classe governante, consistente de pastores e cães de vigia, deve ser estritamente separada do gado humano.

B) A identificação do destino do estado com o da classe dirigente; exclusivo interêsse por esta classe e por sua unidade; e, subordinadas a essa unidade, regras rígidas para criar e educar essa classe, com estrita supervisão e coletivização dos interêsses de seus membros.

Dêstes elementos principais outros podem ser derivados, como, por exemplo, os seguintes:

C) A classe governante tem o monopólio de coisas tais como as virtudes e o adestramento militares, e o direito de

portar armas e de receber educação de qualquer espécie; mas é excluida de qualquer participação em atividades econômicas, especialmente a de ganhar dinheiro.

D) Deve haver censura de tôdas as atividades intelectuais da classe dirigente e uma propaganda contínua visando a moldar-lhe e unificar-lhe as mentes. Qualquer inovação em educação, legislação e religião deve ser evitada ou suprimida.

E) O estado deve ser auto-suficiente. Deve visar à autarquia econômica, do contrário os governantes teriam de depender dos comerciantes ou tornar-se comerciantes êles próprios. A primeira dessas alternativas minar-lhes-ia o poder, a segunda solaparia sua unidade e a estabilidade do estado.

Creio que tal programa pode ser classificado, com justiça, como totalitário. E é por certo baseado numa sociologia historicista.

Isto é tudo porém? Não há outros aspectos do programa de Platão, elementos que nem são totalitários nem baseados no historicismo? Que dizer do ardente anelo de Platão por Bondade e Beleza, ou de seu amor à Sabedoria e à Verdade? Que dizer de sua exigência de que os sábios, os filósofos, devem governar? E de suas esperanças de tornar os cidadãos de seu estado tão virtuosos quanto felizes? E de seu reclamo de que o estado deva ser alicerçado na Justiça? Mesmo escritores que criticam Platão acreditam que sua doutrina política, a despeito de certas similaridades, claramente se distingue do totalitarismo moderno em razão dêsses seus alvos, a felicidade dos cidadãos e o reino da justiça. Crossman, por exemplo, cuja atitude crítica pode ser aferida por sua observação de que "a filosofia de Platão é o mais selvagem e o mais profundo ataque às idéia liberais que a história pode apresentar" ([2]), parece ainda crer que o plano de Platão é "a edificação de um estado perfeito, em que cada cidadão seja realmente feliz". Outro exemplo é Joad, que discute as semelhanças, em certa extensão, entre o programa de Platão e o do fascismo, mas que assevera haver diferenças fundamentais, visto como no estado melhor de Platão "o homem comum... conquista a felicidade que corresponde à sua natureza" e êsse estado se baseia em idéias de "um bem absoluto e uma absoluta justiça".

Apesar de tais argumentos, acredito que o programa político de Platão, longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se fundamentalmente com êle. Creio que as objeções contra êste ponto de vista se baseiam num preconceito enraizado e antigo em favor de um Platão idealizado. Crossman muito fêz para expor e destruir essa inclinação, como

se vê do que diz: "Antes da Grande Guerra... Platão... raras vêzes era diretamente condenado como um reacionário, resolutamente opôsto a qualquer princípio de credo liberal. Em vez disso, era elevado a um nível superior... removido da vida prática, a sonhar uma transcendente Cidade de Deus" ([3]). O próprio Crossman, contudo, não se libertou da tendência que tão claramente assinalou. E é interessante que essa tendência pudesse persistir por tão longo tempo, a despeito do facto de já haverem Grote e Gomperz apontado o caráter reacionário de certas doutrinas da *República* e das *Leis*. Mesmo êles, porém, não viram tudo quanto tais doutrinas implicam; nunca duvidaram de que Platão fôsse, fundamentalmente, humanitário. E sua crítica adversa foi ignorada, ou interpretada como uma incapacidade de compreender e apreciar Platão, considerado pelos cristãos "um cristão anterior a Cristo" e pelos revolucionários, um revolucionário. Esta espécie de completa fé em Platão sem dúvida é ainda predominante, e Field, por exemplo, considera necessário advertir seus leitores de que "inteiramente nos enganaremos na compreensão de Platão se pensarmos nêle como um pensador revolucionário". Isto, naturalmente, é muito verdadeiro e claramente não teria sentido se não fôsse tão amplamente difundida a tendência para fazer de Platão um pensador revolucionário ou, pelo menos, progressista. Mas o próprio Field tem a mesma espécie de fé em Platão, pois, quando passa a dizer que Platão "fortemente se opunha às tendências novas e subversivas", certamente aceita com demasiada presteza o testemunho de Platão quanto à característica subversiva dessas novas tendências. Os inimigos da liberdade sempre acusaram de subversão os que a defendem. E quase sempre conseguiram persuadir os sinceros e bem-intencionados.

A idealização do grande idealista impregna não só as interpretações dos escritos de Platão, como também suas traduções. Freqüentemente, as drásticas observações de Platão que não se adaptam às opiniões do tradutor sôbre o que deve dizer um filósofo humanitário são atenuadas ou erroneamente interpretadas. Essa tendência se inicia com a tradução do próprio título da chamada *República*. O que primeiro nos vem à mente ao ler êsse título é que o autor deve ser liberal, se não revolucionário. Mas o título *República* é simplesmente a forma de traduzir a versão latina de uma palavra grega que não tem associações dêsse tipo e cuja tradução adequada seria "A Constituição", ou "A Cidade-Estado", ou "O Estado". A tradução tradicional "A República", indubitàvelmente, contribuiu para a convicção geral de que Platão não podia ter sido um reacionário.

Em vista de tudo quanto Platão diz a respeito da Bondade, da Justiça e das outras Idéias mencionadas, minha tese de que suas exigências políticas são puramente totalitárias e anti-humanitárias precisa ser defendida. A fim de empreender essa defesa, deixarei de parte, nos quatro capítulos seguintes, a análise de seu historicismo, para concentrar-me num exame crítico das mencionadas Idéias éticas e da parte que desempenham nos requisitos políticos de Platão. Neste capítulo examinarei a Idéia de Justiça; nos três seguintes, a doutrina de que os mais sábios e melhores devem governar, e as Idéias de Verdade, Sabedoria, Bondade e Beleza.

I

Que queremos realmente dizer, quando falamos de "Justiça"? Não penso que indagações verbais dessa espécie sejam particularmente importantes ou que seja possível dar-lhes resposta definida, visto como tais têrmos são sempre usados em diversos sentidos. Contudo, acho que a maioria de nós, especialmente aquêles cuja formação geral é humanitária, dá-lhe um sentido mais ou menos de: *a*) igual distribuição dos ônus de cidadania, isto é, das limitações de liberdade que são necessárias na vida social ([4]); *b*) tratamento igual dos cidadãos perante a lei, desde que, naturalmente, *c*) as leis não se mostrem favoráveis nem desfavoráveis para com determinados cidadãos individuais, ou grupos, ou classes; *d*) imparcialidade das côrtes de justiça; *e*) parte igual nos benefícios (e não só nos ônus) que o caráter de membro do estado pode oferecer a seus cidadãos. Se por "justiça" Platão tivesse querido significar qualquer coisa dessa espécie, então minha afirmativa de que seu programa é puramente totalitário estaria certamente errada, estando certos todos aquêles que acreditam repousar a política de Platão sôbre uma aceitável base humanitária. O facto, porém, é que por "justiça" êle entendia algo inteiramente diferente.

Que entendia Platão por "justiça"? Afirmo que, na *República*, êle usou a palavra "justo" com sinônimo de "aquilo que é do interêsse do estado melhor". E qual é o interêsse do estado melhor? Deter qualquer mudança, por meio da manutenção de rígida divisão de classes e do govêrno de uma classe. Se certa está minha interpretação, teremos então de dizer que a exigência platônica de justiça deixa seu programa

no mesmo nível do totalitarismo e teremos de concluir que nos devemos resguardar do perigo de ser impressionados por meras palavras.

A justiça é o tópico central da *República;* de facto, "Da Justiça" é o seu sub-título tradicional. Em seu inquérito sôbre a natureza da justiça, Platão se utiliza do método mencionado no capítulo anterior (5); tenta primeiro buscar essa Idéia no estado e depois procura aplicar o resultado ao indivíduo. Não se pode dizer que a indagação de Platão: "Que é a Justiça?" encontre rápida resposta, pois esta só é dada no Livro Quarto. As considerações que o levam a ela serão mais amplamente analisadas para o fim dêste capítulo. São elas, em resumo:

A cidade se baseia na natureza humana, em suas necessidades e limitações (6). "Afirmamos e, como vos lembrareis, repetimos insistentemente que cada homem em nossa cidade deveria fazer apenas uma espécie de trabalho, a saber, aquêle trabalho para o qual sua natureza é naturalmente mais capacitada". Disto, Platão conclui que tôdos devem cuidar apenas de seu próprio negócio, que o carpinteiro deve limitar-se à carpintaria e o sapateiro a fazer sapatos. Não haverá, porém, muito prejuízo se os dois trabalhadores trocarem seus lugares naturais. "Mas se alguém que é por natureza um trabalhador (ou ainda um membro da classe que ganha dinheiro)... conseguisse penetrar na classe guerreira; ou se um guerreiro se introduzisse na classe dos guardiães, sem ser digno disso;... então essa espécie de mudança e de clandestina conspiração significaria a queda da cidade". Dêste argumento, que estreitamente se liga ao princípio de que o porte de armas deveria ser uma prerrogativa de classe, extrai Platão sua conclusão final de que qualquer mudança ou mescla dentro das três classes deve ser injustiça, sendo o oposto, portanto, justiça: "Quando cada classe na cidade só se preocupa com seus próprios afazeres, a classe que ganha dinheiro assim como os auxiliares e os guardiães, então isto será justiça". Esta conclusão é reafirmada e resumida um pouco mais adiante: "A cidade é justa... quando cada uma de suas três classes cuida de suas tarefas próprias". Mas esta afirmativa significa que Platão identifica a justiça com o princípio do predomínio de classe e do privilégio de classe. Realmente, o princípio de que cada classe deve ater-se a suas tarefas próprias significa, em suma e simplesmente, que *o estado é justo quando o governante governa, o trabalhador trabalha e o escravo se deixa escravizar* (7).

Veremos que o conceito de justiça de Platão é fundamentalmente diferente de nosso ponto de vista comum, tal como o analisamos acima. Platão considera "justo" o privilégio de classe, ao passo que costumeiramente consideramos justiça a ausência de semelhantes privilégios. Mas a diferença ainda vai mais longe. Consideramos justiça certa espécie de igualdade no tratamento dos *indivíduos,* ao passo que Platão considera a justiça não como uma relação entre indivíduos, mas como uma propriedade de *todo o estado,* baseada numa relação entre as suas classes. O estado é justo se fôr sadio, forte, unido... estável.

II

Mas não estaria Platão, talvez, com a razão? Não significaria a "justiça", talvez, o que êle diz? Não pretendo discutir esta qüestão. Se alguém sustentar que "justiça" significa o predomínio indiscutível de determinada classe, simplesmente responderei que estou inteiramente ao lado da injustiça. Em outras palavras, creio que nada depende das palavras, e tudo de nossas exigências práticas, ou das propostas para delinear a política que decidimos adotar. Por detrás da definição de justiça de Platão situa-se, fundamentalmente, sua exigência de um predomínio totalitário de classe e sua decisão de levá-lo a efeito.

Não estaria êle, porém, certo em sentido diferente? Corresponderia sua idéia de justiça, talvez, à maneira grega de usar essa palavra? Quereriam os Gregos significar por justiça, talvez, algo de holístico, como a "saúde do estado", e não seria então extremamente injusto e anti-histórico esperarmos de Platão uma antecipação de nossa moderna idéia de justiça como a igualdade dos cidadãos perante a lei? Esta pergunta, em verdade, tem sido respondida afirmativamente, proclamando-se que a idéia holística de Platão de "justiça social" é característica da concepção grega tradicional, do "gênio Grego", que "não era, como o Romano, especìficamente legal", mas antes "especìficamente metafísico" (8). Mas essa posição é insustentável. Na realidade, o modo por que os Gregos empregavam a palavra "justiça" era surpreendentemente semelhante ao nosso próprio emprêgo individualista e igualitário.

A fim de mostrá-lo, devo primeiramente referir-me ao próprio Platão, que, no diálogo *Górgias* (que é anterior ao da *República*), fala da opinião de que "justiça é igualdade"

como sustentada pela grande massa do povo, e como concordando não só com a "convenção", mas com "a própria natureza". Posso ainda citar Aristóteles, outro adversário do igualitarismo, que, sob a influência do naturalismo de Platão, elaborou, entre outras coisas, a teoria de que certos homens, por natureza, nasceram para ser escravos (9). Ninguém poderia ser menos interessado em difundir uma interpretação igualitária e individualista da palavra "justiça". Mas, ao falar do juiz, a quem descreve como a "personificação do que é justo", Aristóteles diz que a tarefa do juiz é "restaurar a igualdade". Diz-nos que "todos os homens pensam ser a justiça uma espécie de igualdade", uma igualdade, especialmente, que "pertence às pessoas". Chega êle a pensar (e aqui se engana) que a palavra grega para "justiça" deriva-se de uma raiz que significa "divisão igual". (A opinião de que "justiça" significa uma espécie de "igualdade na divisão de honras e prejuizos entre os cidadãos" concorda com os pontos de vista de Platão nas *Leis,* onde duas espécies de igualdade na distribuição de honras e prejuízos se distinguem: a "numérica" ou "aritmética" e a "proporcional"; a segunda destas leva em conta o grau em que as pessoas em qüestão possuem virtude, educação e riqueza — daí dizer-se que essa igualdade proporcional constitui a "justiça política"). E quando Aristóteles discute o princípio da democracia, diz êle que "a justiça democrática é a aplicação do princípio da igualdade aritmética (diferente da igualdade proporcional)". Tudo isto, por certo, não representa sua impressão pessoal sôbre o significado de justiça, nem é talvez apenas uma descrição do modo pelo qual se empregava a palavra, de acôrdo com Platão, sob a influência do *Górgias* e das *Leis;* antes, é a expressão de um uso tão antigo quanto popular da palavra "justiça" (10).

Em vista de tais evidências, creio devermos dizer que a interpretação holística e anti-igualitária da justiça na *República* foi uma inovação, e que Platão tentou apresentar como "justo" seu totalitário regime de classe, ao passo que o povo em geral considerava como "justiça" exatamente o oposto.

Êste resultado é surpreendente e abre caminho a numerosas indagações. Por que Platão proclamou, na *República,* que justiça significava desigualdade, quando, no consenso geral, significava igualdade? Para mim, a única resposta plausível parece ser a de que êle desejava fazer propaganda de seu estado totalitário, persuadindo o povo de que êste era o estado "justo". Mas valeria a pena tal tentativa, considerando que o que importa não são as palavras e sim o que queremos dizer

com elas? É lógico que valia a pena; pode-se ver isto pelo facto de que êle conseguiu persuadir seus leitores, até mesmo em nossos dias, de que sinceramente era um advogado da justiça, isto é, daquela justiça por que êles lutavam. E facto é que êle, assim, espalhou a dúvida e a confusão entre igualitaristas e individualistas que, sob a influência de sua autoridade, começaram a perguntar a si mesmos se sua idéia de justiça não era melhor e mais verdadeira do que a dêles. Visto como a palavra "justiça" significa para nós um alvo da maior importância e como tantos estão dispostos a tudo sofrer por ela, o engajamento dessas fôrças humanitárias ou, pelo menos, a paralisação do igualitarismo era por certo um objetivo digno de ser visado por um crente do totalitarismo. Sabia Platão, porém, que a justiça significava tanto para os homens? Sabia, porque escreveu, na *República*: "Quando um homem cometeu uma injustiça... não é verdade que sua coragem recusa ser estimulada? Mas, quando crê ter sofrido injustiça, não se inflamam imediatamente seu vigor e sua cólera? E não é igualmente verdadeiro que, quando luta do lado que acredita ser justo, pode êle suportar fome e frio e qualquer espécie de privações? E não persevera até conseguir o que busca, permanecendo em seu estado de exaltação até alcançar seu alvo, ou perecer?" (11).

Lendo isto, não podemos duvidar de que Platão conhecesse a fôrça da fé e, acima de tudo, da fé na justiça. Nem podemos duvidar de que a *República* devesse visar à perversão dessa fé, substituindo-a por uma fé diretamente oposta. À luz das provas disponíveis, parece-me probabilíssimo que Platão soubesse muito bem o que estava fazendo. O igualitarismo era seu arqui-inimigo e êle se dispusera a destruí-lo, sem dúvida acreditando sinceramente ser êle um grande mal e um grande perigo. Mas seu ataque ao igualitarismo não foi um ataque honesto. Platão não ousou enfrentar abertamente o inimigo.

Passo a apresentar a prova que apoia esta afirmação.

III

A *República* é provavelmente a mais esmerada monografia que já se escreveu a respeito da justiça. Examina variadas opiniões relativas à justiça e o faz de modo que nos leva a crer não haver Platão omitido qualquer das mais importantes teorias que conhecia. De facto, Platão claramente deixa supor que, em razão de suas vãs tentativas para rastreá-la

entre as opiniões correntes, nova pesquisa da justiça era necessária. Contudo, em seu exame e discussão das teorias correntes, a opinião de que a justiça é a igualdade perante a lei (*"isonomia"*) nunca é mencionada. Tal omissão só pode ser explicada de duas maneiras. Ou êle não levou em conta a teoria igualitária ([13]), ou propositadamente a evitou. A primeira possibilidade parece muito improvável se considerarmos o cuidado com que foi composta a *República* e a necessidade que Platão tinha de analisar as teorias de seus opositores para fazer uma apresentação convincente da sua. Mas essa possibilidade surge como ainda mais improvável se considerarmos a vasta popularidade, na época, da teoria igualitária. Não precisamos, porém, basear-nos em argumentos simplesmente prováveis, visto como pode ser facilmente mostrado que Platão não só estava a par da teoria igualitária como muito bem lhe conhecia a importância ao escrever a *República.* Como já mencionamos neste capítulo (secção II) e como será mostrado minuciosamente mais adiante (secção VIII), o igualitarismo desempenhou considerável papel no seu diálogo anterior, *Górgias,* onde é mesmo defendido; e a despeito do facto de não serem os méritos ou deméritos do igualitarismo em parte alguma da *República* sèriamente discutidos, Platão não mudou de idéia com relação à sua influência, pois a *República,* em si mesma, dá testemunho de sua popularidade. Alude-se ali a êle como a uma crença democrática muito popular; mas é tratado apenas com desprêzo e tudo quanto ouvimos a seu respeito não passa de alguns escárneos e alfinetadas ([14]), engrenados com um injurioso ataque à democracia ateniense, colocados em lugar em que a justiça não é o tópico em discussão. A possibilidade de não haver Platão levado em conta a teoria igualitária da justiça está, portanto, afastada, assim como a possibilidade de que êle não considerasse necessário discutir uma teoria influente e diametralmente oposta à sua própria. O facto de seu silêncio na *República* só haver sido quebrado por poucas observações jocosas (ao que parece, julgou-as êle boas demais para serem suprimidas ([15]) só pode ser explicado como uma recusa consciente em discutir o assunto. Considerando tudo isso, não vejo como o método de Platão induzir seus leitores a crerem que tôdas as teorias importantes haviam sido examinadas possa conciliar-se com os padrões da honestidade intelectual; devemos, contudo, acrescentar que essa falha foi sem dúvida devida a seu inteiro devotamento a uma causa em cuja bondade firmemente acreditava.

A fim de apreciar plenamente as conseqüências do silêncio pràticamente ininterrupto de Platão a êste respeito, devemos em primeiro lugar considerar com clareza que o movimento igualitário, tal como Platão o conhecia, representava tudo quanto êle odiava, e que sua própria teoria, na *República* e em tôdas as obras posteriores, era em especial uma réplica ao poderoso desafio do novo igualitarismo e do humanitarismo. Para mostrá-lo, discutirei os princípios mais importantes do movimento humanitarista, pondo-os em contraste com os princípios correspondentes do totalitarismo platônico.

A teoria humanitária da justiça faz três exigências ou propostas, a saber: *a*) o princípio igualitário propriamente dito, isto é, a proposta de eliminar os privilégios "naturais"; *b*) o princípio geral do individualismo; e *c*) o princípio de que deve ser tarefa e objetivo do estado proteger a liberdade dos cidadãos. A cada uma dessas exigências ou propostas políticas, corresponde um princípio diretamente oposto do Platonismo, a saber: a^1) o princípio do privilégio natural; b^1) o princípio geral do holismo ou coletivismo; e c^1) o princípio de que deve ser tarefa e objetivo do indivíduo manter e reforçar a estabilidade do estado. Discutirei êstes três pontos pela ordem, dedicando a cada um dêles uma das secções IV, V e VI dêste capítulo.

IV

O igualitarismo pròpriamente dito é a exigência de que os cidadãos do estado sejam tratados imparcialmente. É a exigência de que o nascimento, as ligações de família ou a riqueza não influenciem aquêles que administram a lei para os cidadãos. Em outras palavras, não reconhece quaisquer privilégios "naturais, embora os cidadãos possam conferir certos privilégios àqueles em quem confiam.

Êsse princípio igualitário havia sido admiràvelmente formulado por Péricles, poucos anos antes do nascimento de Platão, numa oração que foi preservada por Tucídides ([16]). Será ela citada mais amplamente no capítulo 10, mas duas de suas sentenças podem ser dadas aqui. "Nossas leis — diz Péricles — concedem justiça equitativa a todos os homens por igual em suas disputas privadas, mas não ignoramos as reivindicações do mérito. Quando um cidadão se distingue, então é êle preferido para o serviço público, não como um privilégio, mas como uma recompensa ao merecimento; e a pobreza não é um obstáculo..." Estas sentenças expressam alguns

dos alvos fundamentais do grande movimento igualitário, que, como vimos, nem mesmo recuou de atacar a escravatura. Na própria geração de Péricles, êsse movimento era representado por Eurípides, Antifonte e Hípias, todos citados no capítulo anterior, e também por Heródoto ([17]). Na geração de Platão, representaram-no Alcidamas e Licofronte ambos citados acima; outro partidário dêle foi Antístenes, um dos mais íntimos amigos de Sócrates.

O princípio de justiça de Platão era, sem dúvida, diametralmente oposto a tudo isso. Requeria êle privilégios naturais para os líderes naturais. Como, porém, contestava o princípio igualitário? E como estabelecia suas próprias exigências?

Lembrar-se-á ter sido dito no capítulo anterior que algumas das melhor conhecidas formulações das exigências igualitárias foram expressas na linguagem convincente, mas discutível, dos "direitos naturais", e que alguns de seus partidários argumentaram em favor de tais exigências apontando a igualdade "natural", isto é, biológica, dos homens. Já vimos que êsse argumento é desvalioso, que os homens são iguais sob certos aspectos importantes e desiguais sob outros, e que as exigências normativas não podem derivar-se dêsse facto, nem de qualquer outro facto. E é interessante notar que o argumento naturalista não foi utilizado por todos os igualitários; Péricles, por exemplo, nem sequer alude a êle ([18]).

Platão verificou com presteza que o argumento naturalista era um ponto fraco da doutrina igualitária e tirou a maior vantagem dessa fraqueza. Dizer aos homens que êles são iguais tem certa atração sentimental. Mas essa atração é pequena em comparação à produzida por uma propaganda que lhes diz que são superiores aos outros e que os outros lhes são inferiores. És tu naturalmente igual a teu criado, a teus escravos, ao trabalhador manual que não é melhor do que um animal? A própria pergunta é ridícula! Platão parece ter sido o primeiro a avaliar as possibilidades de tal reação e a opor desprêzo, escárneo e ridículo à reivindicação da igualdade natural. Isso explica porque se mostrava ansioso de imputar o argumento naturalista até mesmo àqueles de seus adversários que não o empregavam; no *Menexeno,* paródia da oração de Péricles, insiste, assim, em ligar os reclamos de leis iguais aos da igualdade natural: "A base de nossa constituição — diz êle ironicamente — é a igualdade de nascimento. Somos todos irmãos e filhos de uma só mãe;... e a igualdade natural de nascimento induz-nos a lutar pela igualdade perante a lei" ([19]).

Posteriormente, nas *Leis,* Platão sintetiza sua réplica ao igualitarismo na fórmula: "O tratamento igual dos desiguais engendra a iniqüidade" ([20]); isto foi desenvolvido por Aristóteles na fórmula: "Igualdade para os iguais; desigualdade para os desiguais". Esta fórmula mostra o que pode ser chamado a objeção-padrão ao igualitarismo; a objeção de que a igualdade seria excelente, se acaso os homens fôssem iguais, mas é manifestamente impossível, visto como êles não são iguais nem podem ser tornados iguais. Esta objeção, aparentemente muito realista, é de facto a mais irreal, pois os privilégios políticos nunca se basearam em diferenças naturais de caráter. E, em verdade, Platão não parece ter muita confiança nessa objeção ao escrever a *República,* pois só a usou em uma de suas zombarias da democracia, ao dizer que ela "distribui igualmente a igualdade aos iguais e aos desiguais" ([21]). Fora dessa observação, prefere não argumentar contra o igualitarismo, esquecendo-o.

Em resumo, pode-se dizer que Platão nunca subestimou a significação da teoria igualitária, sustentada que era por um homem como Péricles, mas que, na *República,* absolutamente não tratou dela; atacou-a, mas não aberta e francamente.

Como, porém, tentou estabelecer seu próprio anti-igualitarismo, seu princípio do privilégio natural? Na *República,* apresentou três argumentos diferentes, dois dos quais dificilmente merecem tal nome. O primeiro ([22]) é a surpreendente observação de que, visto haverem sido examinadas tôdas as outras três virtudes do estado, a quarta restante, a de "limitar-se cada qual à sua tarefa", deve ser a "justiça". Reluto em crer que isso fôsse considerado como um argumento; mas devia ser, pois o principal interlocutor de Platão, "Sócrates", apresenta-o indagando: "Sabeis como cheguei a esta conclusão"? O segundo argumento é mais interessante, por ser uma tentativa para mostrar que seu anti-igualitarismo pode derivar-se da opinião comum (isto é, igualitária) de que justiça é imparcialidade. Cito a passagem por inteiro. Notando que os governantes da cidade serão também os seus juízes, diz "Sócrates" ([23]): "E não terá sua jurisdição como objetivo que nenhum homem tire o que pertence a outro, ou seja privado do que lhe pertence?" — "Sim, — é a resposta de "Glaucon", o interlocutor — esta será sua intenção". — "Porque seria justo?" — "Sim". — "Em conseqüência, conservar e gozar do que nos pertence e é nossa propriedade deve ser geralmente considerado como a justiça". Estabelece-se assim que a conservação e usufruto do que pertence a

cada um é o princípio da justa jurisdição, de conformidade com nossas idéias ordinárias de justiça. Aqui termina o segundo argumento, dando lugar ao terceiro (a ser analisado abaixo), que leva à conclusão de ser justiça conservar cada qual sua própria posição (ou limitar-se à sua própria tarefa), posição (ou tarefa) *que é a de sua própria classe ou casta.*

O único propósito dêste segundo argumento é dar ao leitor a impressão de que "justiça", no sentido comum da palavra, requer que conservemos nossa própria posição, já que devemos sempre conservar o que nos pertence. Isto é, Platão deseja que seu leitor tire a dedução: "É justo conservar e usufruir o que pertence a cada um. Minha posição (ou meu ofício me pertence. Portanto é justo que conserve a minha posição (ou usufrua de meu ofício)". Isto é quase tão válido quanto o argumento: "É justo que cada um conserve e usufrua do que é seu. Êste plano de roubar vosso dinheiro é sòmente meu. Assim, é justo que eu conserve o meu plano e o ponha em prática, isto é, roube o vosso dinheiro". É claro que a dedução que Platão deseja que tiremos nada mais é do que rude jôgo de palavras com a significação da expressão "o que pertence a cada um". (O problema, em verdade, é se a justiça requer que tudo que em certo sentido "nos pertence", por exemplo,"nossa própria" classe, deve ser tratado, não só como propriedade nossa, mas como propriedade inalienável. Mas o próprio Platão não acredita em tal princípio, pois êle tornaria claramente impossível a transição para o comunismo. E que dizer da conservação de nossos próprios filhos?) Êste rude jôgo de palavras é a maneira pela qual Platão estabelece o que Adam chama "um ponto de contacto entre sua própria opinião sôbre a justiça e a significação... popular da palavra". É assim que o maior filósofo de todos os tempos tenta convencer-nos de que descobriu a verdadeira natureza da justiça.

O terceiro e último argumento que Platão apresenta é muito mais sério. É um apêlo ao princípio do holismo ou coletivismo, ligando-se ao princípio de que o objetivo do indivíduo é manter a estabilidade do estado. Discutí-lo-emos adiante, nesta análise, nas secções V e VI.

Antes, porém de passar a êsses pontos, quero chamar a atenção para o "prefácio" que Platão coloca antes de sua descrição da "descoberta" que aqui estamos examinando. Deve êle ser considerado à luz das observações até agora feitas. A tal luz, o "extenso prefácio" — é como o próprio Platão a êle se refere — surge como uma engenhosa tentativa a fim de preparar o leitor para a "descoberta da

justiça", fazendo-o crer que um argumento se desenvolve, quando na realidade êle apenas se defronta com uma exibição de recursos dramáticos, destinados a adormecer-lhe as faculdades críticas.

Havendo descoberto que a sabedoria é a virtude própria dos guardiães e que a coragem é a apropriada aos auxiliares, "Sócrates" anuncia sua intenção de fazer um esfôrço final para descobrir a justiça. "Restam duas coisas (24) — diz êle — que teremos de descobrir na cidade: a temperança e, finalmente, aquela outra coisa que é o principal objetivo de tôda a nossa investigação, a saber, a justiça." — "Exatamente" — diz Glaucon. Sócrates então sugere que se deixe de parte a temperança. Mas Glaucon protesta e Sócrates cede, dizendo que "seria errado" (ou "desonesto") recusar. Esta pequena disputa prepara o leitor para re-introdução da justiça, sugere-lhe que Sócrates possui os meios para descobrí-la e assegura-lhe que Glaucon cuidadosamente vela pela honestidade intelectual de Platão na condução do argumento, que êle, o próprio leitor, não precisará portanto, em absoluto, controlar (25).

Sócrates passa, a seguir, a discutir a temperança, que descobre ser a única virtude apropriada aos trabalhadores. (A propósito, a muito debatida qüestão sôbre se a "justiça" de Platão se distingue de sua "temperança" pode ser fàcilmente respondida. Justiça significa *conservar-se cada qual em seu lugar;* temperança significa *conhecer o seu próprio lugar,* quer dizer, mais precisamente, satisfazer-se com êle. Que outra virtude poderia ser mais apropriada aos trabalhadores que enchem as barrigas como as bêstas?) Após ser descoberta a temperança, Sócrates indaga: "E a respeito do último princípio? Evidentemente, será a justiça." — "Evidentemente" — responde Glaucon.

"Ora, meu caro Glaucon — diz Sócrates, — devemos, como caçadores, rodear-lhe o esconderijo e manter estreita vigilância, não permitindo que ela escape e fuja; pois, certamente, a justiça deve estar em alguma parte próxima dêste local. E se fôres o primeiro a vê-la, grita então por mim!" Glaucon, como o leitor, é naturalmente incapaz de fazer qualquer coisa dessa espécie e implora a Sócrates que assuma a direção da busca. "Então, eleva tuas preces comigo — diz Sócrates — e segue-me". Mas mesmo Sócrates acha o terreno "difícil de atravessar, pois está coberto de mato; é escuro e duro de explorar... Mas — prossegue — devemos levá-la avante." E em vez de protestar: "Levar avante o quê? Nossa exploração, isto é, nosso argumento? Mas nem mesmo

principiamos. Não há uma fagulha de sentido no que disseste até agora" — Glaucon, e o leitor ingênuo a seu lado, replica dòcilmente: "Sim, devemos levá-la avante". Então Sócrates relata que teve um "vislumbre" (nós, não) e fica excitado. "Viva! Viva! — grita. — Glaucon, aqui parece haver uma pista! Acho que agora a prêsa não nos escapará!" — "Boas novas!" — responde Glaucon. — "Palavra! — diz Sócrates. — Comportamo-nos como tolos. O que havíamos estado procurando à distância jazia, durante todo o tempo, aos nossos próprios pés! E não o víamos!" Com exclamações e repetidas asserções dessa espécie, Sócrates continua por bom espaço, interrompido por Glaucon, que dá expressão aos sentimentos do leitor e indaga de Sócrates que encontrou êle. Mas quando Sócrates diz: "Estivemos a falar disso todo o tempo sem notar que de facto o estávamos descrevendo", Glaucon expressa a impaciência do leitor e diz: "Este prefácio está um tanto extenso; lembra-te de que quero saber do que se trata". E só então Platão passa a apresentar os dois "argumentos" que acima resumi.

A última observação de Glaucon pode ser tomada como uma indicação de que Platão tinha consciência do que estava fazendo nesse "extenso prefácio". Não interpretá-lo como coisa diversa de uma tentativa — que se demonstrou altamente eficiente — de embalar as faculdades críticas do leitor e, por meio de uma dramática exibição de fogos de artifício verbais, distrair-lhe a atenção da pobreza intelectual dessa magistral peça dialogada. Somos tentados a pensar que Platão conhecia sua fraqueza e o modo de ocultá-la.

V

O problema do individualismo e do coletivismo relaciona-se estreitamente com o da igualdade e da desigualdade. Antes de passarmos a discuti-lo, parecem ser necessárias algumas observações terminológicas.

A palavra "individualismo" pode ser usada (de acôrdo com o *Dicionário de Oxford*) de dois modos diferentes: a) em oposição ao coletivismo; e b) em oposição ao altruismo. Não há outra palavra para expressar a primeira significação, mas há diversos sinônimos para a segunda, como por exemplo "egoismo", "egolatria". Eis porque, no que se segue,

usarei o têrmo "individualismo" exclusivamente no sentido *a*), usando a palavra "egoismo" quando couber o sentido *b*). Um pequeno esquema pode ser útil:

a)	*Individualismo*	é oposto a	*a'*) *Coletivismo.*
b)	*Egoismo*	é oposto a	*b'*) *Altruismo.*

Ora, êstes quatro têrmos descrevem certas atitudes, ou exigências, ou decisões, ou proposições para códigos de leis normativas. Embora necessàriamente vagos, podem êles, creio, ser fàcilmente ilustrados por exemplos e assim ser usados com precisão suficiente para nossos propósitos presentes. Comecemos com o coletivismo, ([26]) visto como esta atitude já nos é familiar, em face de nossa discussão do holismo de Platão. Sua exigência de que o indivíduo deveria submeter-se aos interêsses do todo, seja êste o universo, a cidade, a tribo, a raça, ou qualquer outro corpo coletivo, foi ilustrada no capítulo precedente por algumas citações. Citemos uma delas de novo, porém mais amplamente ([27]): "A parte existe em função do todo, mas o todo não existe em função da parte... Fôstes criados em função do todo, e não o todo em função de vós". Esta citação não só ilustra o holismo e o coletivismo, mas também encerra sua forte atração emocional, de que Platão tinha consciência (como se pode ver do preâmbulo do trecho). Essa atração dirige-se a vários sentimentos, por exemplo, à aspiração de pertencer a um grupo ou uma tribo; e um de seus fatôres é o apêlo moral em favor do altruismo e contra o egoismo. Sugere Platão que, se não pudermos sacrificar nossos interêsses pelo bem do todo, somos egoistas.

Ora, uma vista em nosso esquema mostrará que não é assim. O coletivismo não se opõe ao egoismo, nem se identifica com o altruismo ou a generosidade. Por outro lado, um anti-coletivista, isto é, um individualista, pode ao mesmo tempo ser um altruista; pode estar pronto a fazer sacrifícios a fim de ajudar outros indivíduos. Um dos melhores exemplos dessa atitude é talvez Dickens. Seria difícil dizer o que é mais forte nêle, se o ódio apaixonado ao egoismo, se seu apaixonado interêsse pelos indivíduos, com tôdas as suas fraquezas humanas; e esta atitude se combina com uma antipatia não só pelo que hoje chamamos corpos coletivos ([29]), mas mesmo por um altruismo genuinamente devotado, desde que dirigido para grupos anônimos, em vez de indivíduos concretos. (Recordo ao leitor a Sra. Jellyby, na *Casa Soturna,* "uma dama dedicada aos deveres públicos".) Penso que estas ilustrações

explicam claramente a significação de nossos quatro têrmos; e mostram que qualquer dos têrmos de nosso esquema pode ser combinado com qualquer dos dois têrmos que estão na linha oposta (o que dá quatro combinações possíveis).

Ora, é interessante notar que, para Platão, e para a maioria dos Platônicos, um individualismo altruista (como por exemplo o de Dickens) não pode existir. De acôrdo com Platão, a única alternativa para o coletivismo é o egoismo; identifica simplesmente todo altruismo com o coletivismo e todo individualismo com o egoismo. Não se trata de uma qüestão de terminologia, de meras palavras, pois, em vez de quatro possibilidades, êle só reconhece duas. Isso criou considerável confusão na especulação sôbre assuntos éticos, até mesmo nos dias de hoje.

A identificação do individualismo com o egoismo fornece a Platão poderosa arma para defender o coletivismo, assim como para atacar o individualismo. Ao defender o coletivismo, pode apelar para nosso sentimento humanitário de desprendimento; ao atacar, pode ferretar todos os individualistas como egoistas, incapazes de devotamento a qualquer coisa que não êles próprios. Êsse ataque, embora dirigido por Platão contra o sentido que damos ao individualismo, isto é, contra os direitos dos indivíduos humanos, apenas alcança, naturalmente, um alvo muito diferente, o egoismo. Mas essa diferença é constantemente ignorada por Platão e pela maioria dos Platônicos.

Por que tentou Platão atacar o individualismo? Acho que êle sabia muito bem o que estava fazendo ao apontar suas armas para essa posição, pois o individualismo, talvez ainda mais do que o igualitarismo, era uma fortaleza das defesas do novo credo humanitário. A emancipação do indivíduo, de fato, era a grande revolução espiritual que conduzira à queda do tribalismo e à ascensão da democracia. A extraordinária intuição sociológica de Platão mostra-se no modo por que êle invariàvelmente distinguia o inimigo, onde quer que o encontrasse.

O individualismo era parte da velha idéia intuitiva da justiça. A justiça não é, como quereria Platão, a saúde e harmonia do estado, mas antes certo modo de tratar os indivíduos; é o que Aristóteles acentua, como se lembrará, quando diz que "a justiça é algo que pertence às pessoas" ([30]). Êsse elemento individualista fôra frisado pela geração de Péricles. O próprio Péricles tornara claro que as leis devem assegurar justiça equitativa "igualmente para todos, em suas disputas privadas"; mas foi além. "Não somos chamados — diz êle

— a censurar nosso próximo se êle prefere seguir o seu caminho". (Compare-se isto com a observação de Platão ([31]) de que o estado não deve produzir homens "para o fim de deixá-los a seu lazer, fazendo cada qual o que lhe aprouver".) Péricles insiste em que o individualismo deve ser ligado ao altruismo: "Ensinaram-nos... a nunca esquecer que devemos proteger os ofendidos". E seu discurso culmina com com uma descrição do jovem ateniense, que cresce para alcançar "uma feliz versatilidade e a confiança em si mesmo".

Êsse individualismo, unido ao altruismo, tornou-se a base de nossa civilização ocidental. É a doutrina central do Cristianismo ("Ama a teu próximo", dizem as Escrituras, e não "ama a tua tribo."); e forma o âmago de tôdas as doutrinas éticas que surgiram de nossa civilização e a estimularam. É também, por exemplo, a doutrina prática central de Kant ("reconhecei sempre que os indivíduos humanos são fins e não os utilizeis como simples meios para vossos fins"). Não há outro pensamento que tenha sido tão poderoso para o desenvolvimento moral do homem.

Platão estava certo ao ver nessa doutrina o inimigo de seu estado de castas, e odiava-a mais do que a quaisquer outras doutrinas "subversivas" da sua época. A fim de mostrá-lo ainda mais claramente, citarei dois trechos das *Leis* ([32]), cuja hostilidade realmente espantosa para com o indivíduo é, creio, demasiado pouco avaliada. A primeira delas é famosa como uma referência à *República*, cuja "comunidade de homens, mulheres e crianças" discute. Platão descreve aqui a constituição da *República* como "a mais elevada forma de estado". Nesse seu estado mais elevado, diz-nos, "há comum propriedade de mulheres, de filhos e de todos os bens móveis. E fêz-se todo o possível para erradicar de nossa vida, em tôda parte e de tôdas as maneiras, tudo quanto é privado e individual. Até onde isso possa ser feito, mesmo aquelas coisas que a natureza tornou privada e individuais, de algum modo, passaram a ser propriedade comum de todos. Nossos próprios olhos, ouvidos e mãos parecem ver, ouvir e agir como se não pertencessem a indivíduos, mas à comunidade. Todos os homens são moldados para serem unânimes no mais extremo grau ao concederem louvor ou censura, chegando mesmo a regozijar-se ou a lastimar-se pelas mesmas coisas, ao mesmo tempo. E tôdas as leis são aperfeiçoadas para unificar a cidade ao extremo." Prossegue Platão dizendo que "homem algum pode encontrar melhor critério da suprema excelência de um estado do que os princípios que acabam de ser expostos"; e descreve tal estado como "divino" e como

o "modêlo", ou "padrão", ou "original" do estado, isto é, sua Forma ou Idéia. Tal é a própria opinião que Platão tem da *República,* expressa em um tempo em que êle desistira da esperança de realizar seu ideal político na plenitude de sua glória.

A segunda citação, também das *Leis,* é, se possível, ainda mais franca. Dever-se-ia acentuar que o trecho trata principalmente de expedições militares e de disciplina militar, mas Platão não deixa dúvidas de que êsses mesmos princípios militaristas devem receber adesão não só na guerra, mas também "na paz e a partir da primeira infância". Como outros totalitários militaristas e admiradores de Esparta, Platão insiste em que os ultra-importantes requisitos da disciplina militar estejam acima de tudo, mesmo na paz, devendo condicionar tôda a vida dos cidadãos; pois não só os cidadãos adultos (que são todos soldados) e as crianças, como também os próprios animais, devem passar a vida inteira num estado de permanente e total mobilização ([33]). "O maior de todos os princípios — escreve êle — é que ninguém, homem ou mulher, esteja sem um líder. Nem deve o espírito de alguém ser habituado a deixá-lo fazer qualquer coisa por sua própria iniciativa, nem por zêlo, nem mesmo por prazer. Na guerra, porém, como em meio da paz, para o líder deve cada qual volver a vista, seguindo-o fielmente. E mesmo nas menores qüestões deve permanecer sob liderança. Por exemplo, só deve levantar-se, ou mover-se, ou banhar-se, ou tomar refeições ([34])... se assim lhe fôr ordenado... Numa palavra, deve ensinar sua alma, por hábito prolongado, a nunca sonhar em agir independentemente e a tornar-se absolutamente incapaz disso. Dêsse modo, a vida de todos será passada em comunidade total. Não há lei, nem nunca haverá, superior a esta, ou melhor e mais efetiva para assegurar a salvação e a vitória na guerra. *E nos tempos de paz, a partir da mais tenra infância,* deve ser estimulado êste hábito de governar os outros e de ser governado pelos outros. Qualquer traço de anarquia deve ser completamente erradicado da vida de todos os homens, e mesmo dos animais selvagens que estão sujeitos ao homem".

São palavras fortes. Nunca houve homem mais empenhado em sua hostilidade para com o indivíduo. E tal ódio se enraiza profundamente no dualismo fundamental da filosofia de Platão; odiava o indivíduo e sua liberdade tanto quanto odiava as variáveis experiências particulares, a variedade do mundo mutável das coisas sensíveis. No campo da política, o indivíduo é, para Platão, o Mal em pessoa.

Tal atitude, anti-humanitária e anti-cristã como é, tem sido insistentemente idealizada. Tem sido interpretada como humana, como desprendida, como altruista, como cristã. E. B. England, por exemplo, classifica ([35]) a primeira dessas duas passagens das *Leis* como "vigorosa denúncia do egoismo". Palavras semelhantes são usadas por Barker ao discutir a teoria platônica da justiça. Diz êle que o alvo de Platão era "substituir o egoismo e a discórdia civil pela harmonia" e que "a antiga harmonia dos interêsses do Estado e do indivíduo... é assim restaurada nos ensinamentos de Platão; mas restaurada em novo e mais elevado nível, porque elevada a um sentido consciente de harmonia". Tais afirmativas, e um sem-número de outras semelhantes, podem ser fàcilmente explicáveis se recordarmos a identificação que Platão faz do individualismo com o egoismo; pois todos êsses Platônicos acreditam que o anti-individualismo é a mesma coisa que o anti-egoismo. Isso ilustra minha asseveração de que tal identificação teve o efeito de uma bem sucedida peça de propaganda anti-humanitária, trazendo confusão à especulação sôbre as qüestões éticas até aos dias de hoje. Mas devemos também compreender que aquêles a quem essa identificação e as altissonantes palavras enganaram, levando-os a exaltar a reputação de Platão como mestre de moral e a anunciar ao mundo que sua ética é a mais estreita aproximação do Cristianismo surgida antes de Cristo, estão preparando o caminho para o totalitarismo e para uma interpretação totalitária e anti-cristã do Cristianismo. E isto é uma coisa perigosa, pois tempos houve em que a Cristandade foi dominada por idéias totalitárias. Já houve uma Inquisição; e, sob outras formas, ela pode voltar.

Em conseqüência, podem ser dignas de menção outras razões ainda pelas quais pessoas desprevenidas se persuadiram da humanidade das intenções de Platão. Uma delas é que, ao preparar o campo para suas doutrinas coletivistas, Platão normalmente começa por citar uma máxima ou provérbio (o que parece ser de origem pitagórica): "Os amigos têm em comum tôdas as coisas que possuem" ([36]). Isto, sem dúvida, é um sentimento excelente, elevado, nada egoista. Quem poderia suspeitar de que um argumento partido de tão recomendável admissão chegaria a uma conclusão inteiramente anti-humanitária? Outro ponto importante é que há muitos sentimentos genuinamente humanitários expressos nos diálogos de Platão, especialmente naqueles escritos antes da *República,* quando êle ainda estava sob a influência de Sócrates. Menciono em particular a doutrina de Sócrates, no *Górgias,* de

que é pior praticar a injustiça do que sofrê-la. Claramente, esta doutrina não só é altruista como individualista; pois, numa teoria coletivista da justiça como a da *República,* a injustiça é um ato contra o estado, e não contra um homem particular, e embora um homem possa cometer um ato de injustiça, só a coletividade pode sofrê-lo. Mas no *Górgias* nada disso encontramos. Ali, a teoria da justiça é perfeitamente normal e os exemplos de injustiça dados por "Sócrates" (que aqui provàvelmente tem em si muito do verdadeiro Sócrates) são os de esmurrar os ouvidos de alguém, ferí-lo ou matá-lo. O ensinamento de Sócrates quanto a ser melhor sofrer tais atos do que praticá-los é realmente muito semelhante ao ensinamento cristão e sua doutrina de justiça adapta-se excelentemente ao espírito de Péricles. (Uma tentativa de interpretar isto será feita no capítulo 10.)

Ora, a *República* desenvolve uma nova doutrina de justiça que não só é incompatível com tal individualismo, mas extremamente hostil para com êle. Mas um leitor pode fàcilmente acreditar que Platão ainda adere à doutrina do *Górgias.* De facto, na *República,* Platão freqüentemente alude à doutrina de que melhor é sofrer injustiça do que cometê-la, a despeito do fato de não ter isto qualquer significação do ponto de vista da teoria coletivista da justiça apresentada nessa obra. Além do mais, ouvimos, na *República,* os opositores de "Sócrates" proclamarem a teoria oposta, de que é bom e agradável infligir injustiça e é mau sofrê-la. Todo humanitarismo, sem dúvida, sente repulsa por tal cinismo. E quando Platão formula seus objetivos pela bôca de Sócrates: "Temo cometer um pecado se permitir que se fale mal da Justiça em minha presença sem fazer o máximo para defendê-la" ([37]), então o leitor confiante se convence das boas intenções de Platão e se prontifica a seguí-lo aonde êle quiser ir.

O efeito desta garantia de Platão é muito fortalecido pelo facto de que ela acompanha, de modo contrastante, os cínicos e egoistas discursos de Trasímaco, que é pintado como um bandido político da pior espécie. Ao mesmo tempo, o leitor é levado a identificar o individualismo com as opiniões de Trasímaco e a pensar que Platão, em sua luta contra êle, está lutando contra tôdas as tendências subversivas e niilistas de sua época. Não devemos, porém, deixar que nos assuste um espantalho individualista tal como Trasímaco (há grande semelhança entre seu retrato e o moderno espantalho coletivista do "bolchevismo"), levando-nos a aceitar outra forma de barbarismo mais real e mais perigosa, porque menos evidente. Pois Platão substitui a doutrina de Trasímaco de que a fôrça

do indivíduo é o direito pela doutrina igualmente bárbara de que o direito é tudo quanto promova a estabilidade e a fôrça do estado.

Em suma: por causa de seu coletivismo radical, Platão nem mesmo se interessa por aquêles problemas que os homens costumam chamar problemas de justiça, isto é, a avaliação imparcial das reclamações dos indivíduos em pleito. Nem se interessa em ajustar às do estado as reivindicações do indivíduo, pois o indivíduo é inteiramente inferior. "Legislo tendo em vista o que é melhor para todo o estado", diz Platão, "... pois coloco justamente os interêsses do indivíduo num nível inferior de valor" ([39]). A êle só importa o coletivo como um todo e a justiça, para êle, nada mais é do que a saúde, unidade e estabilidade dêsse todo coletivo.

VI

Até aqui, vimos que a ética humanitária requer uma interpretação individualista e igualitária da justiça; mas não esboçamos ainda a concepção humanitária do estado como tal. Por outro lado, vimos que a teoria de Platão sôbre o estado é totalitária; mas ainda não explanamos a aplicação dessa teoria à ética do indivíduo. Ambas essas tarefas serão agora empreendidas, a segunda em primeiro lugar; e começarei por analisar o terceiro dos argumentos de Platão na sua "descoberta" da justiça, argumento que até aqui só foi esboçado muito toscamente. Eis o terceiro argumento de Platão ([40]):

"Vê agora se concordas comigo — diz Sócrates. — Achas que faria muito mal à cidade se um carpinteiro passasse a fazer sapatos e um sapateiro se tornasse carpinteiro?" — "Não muito". — "Mas se alguém que é por natureza um trabalhador, ou um membro da classe negociante... conseguisse entrar na classe dos guerreiros; ou se um guerreiro se introduzisse na classe dos guardiães sem ser digno disso; tal espécie de mudança, tal conspiração clandestina não significaria a queda da cidade?" — "Significa-lo-ia, definitivamente". "Temos três classes na cidade; não devo considerar que qualquer dessas conspirações ou mudanças de uma classe para outra seja um grande crime contra a cidade, devendo com razão ser denunciado como a extrema vileza?" — "Certamente". — "Então, isto é injustiça. E, inversamente, diremos que, quando cada classe na cidade se limita a suas próprias funções, tanto a dos negociantes como a dos auxiliares e dos guardiães, então teremos justiça".

Ora, se observarmos êste argumento, encontraremos: *a*) a admissão sociológica de que qualquer relaxamento do rígido sistema de castas levará à queda da cidade; *b*) a costante reiteração do único argumento de que o que prejudica a cidade é injustiça; e *c*) a inferência de que o oposto é justiça. Podemos admitir aqui a suposição sociológica *a*), visto como representa o ideal de Platão de deter a mudança social e já que êle entende por "prejuízo" tudo que possa conduzir à mudança; e provàvelmente é bem verdade que a mudança social só possa ser detida por um rígido sistema de castas. Podemos, além disso, admitir a inferência *c*) de que o oposto da injustiça é a justiça. Nosso maior interêsse, porém, está em *b*); uma vista ao argumento de Platão mostra que todo o seu fio de pensamento é dominado pela indagação: isto causa dano à cidade? Causa muito ou pouco dano? Constantemente êle reitera que o que ameaça prejudicar a cidade é moralmente perverso e injusto.

Vemos aqui que Platão só reconhece um derradeiro padrão, o interêsse do estado. Tudo o que o beneficia é bom, virtuoso e justo; tudo quanto o ameaça é mau, perverso e injusto. As ações que o servem são morais; as que o põem em perigo, imorais. Em outras palavras, o código moral de Platão é estritamente utilitário. ***O critério de moralidade é o interêsse do estado.*** A moralidade nada mais é do que higiene política.

Eis a teoria coletivista, tribal, totalitária da moralidade: "É bom o que é do interêsse de meu grupo, ou de minha tribo, ou de meu estado". Fácil é ver o que implicava essa moralidade nas relações internacionais: que o próprio estado nunca pode estar errado em qualquer de suas ações, enquanto fôr forte; que o estado tem o direito não só de praticar a violência para com seus cidadãos, desde que isso leve a um acréscimo de sua fôrça, mas também de atacar outros estados, contanto que o faça sem enfraquecer-se. (Esta inferência, reconhecimento explícito da amoralidade do estado e, conseqüentemente, a defesa do niilismo moral nas relações internacionais, foi extraida por Hegel).

Do ponto de vista da ética totalitária, do ponto de vista da utilidade coletiva, a teoria de justiça de Platão é perfeitamente correta. Manter-se cada qual em seu lugar é uma virtude militar da disciplina. E essa virtude desempenha precisamente o papel que a "justiça" exerce no sistema de virtudes de Platão. De fato, as engrenagens do grande mecanismo de relógio do estado podem mostrar "virtude" de duas maneiras. Em primeiro lugar, devem ser adequadas à sua

tarefa, em virtude de seu tamanho, formato, fôrça, etc.; e, em segundo, deve adaptar-se cada qual a seu lugar certo, não se afastando dêsse lugar. O primeiro tipo de virtudes, adequação a uma tarefa específica, levará a uma diferenciação, de conformidade com a tarefa específica da engrenagem. Certas engrenagens só serão virtuosas, isto é, adequadas, se forem ("por sua natureza") grandes; outras, se forem fortes; e oútras se forem macias. Mas a virtude de conservar-se cada qual em seu lugar será comum a tôdas elas; e será, ao mesmo tempo, uma virtude do todo: a de estar devidamente engrenado em conjunto, a de estar em harmonia. A esta virtude universal dá Platão o nome de "justiça". Êsse proceder é perfeitamente consistente e plenamente se justifica do ponto de vista da moralidade totalitária. Se o indivíduo nada mais é do que uma engrenagem, então a ética nada mais é do que o estudo de como adequá-lo ao conjunto.

Quero tornar claro que acredito na sinceridade do totalitarismo de Platão. Sua exigência de um domínio indiscutido de uma classe sôbre as demais era extrema, mas seu ideal não era a máxima exploração das classes trabalhadoras pelas classes superiores; era a estabilidade do todo. A razão, porém, que êle dá para a necessidade de manter a exploração dentro de limites volta a ser puramente utilitária. É o interêsse de estabilizar o regime de classe. Se os guardiães tentassem obter demais, argumenta, acabariam por nada ter em absoluto. "Se não se satisfizerem com uma vida de estabilidade e segurança... e forem tentados, por seu poder, a apropriar-se de tôda a riqueza da cidade, certamente serão levados a verificar quão sábio fôra Hesíodo ao dizer "a metade é melhor do que o todo" ([41]). Mas devemos notar que mesmo esta tendência a restringir a exploração dos privilégios de classe é um ingrediente bem comum ao totalitarismo. O totalitarismo não é simplesmente amoral. É a moralidade da sociedade fechada, do grupo, da tribo; não é o egoismo individual, mas é o egoismo coletivo.

Considerando ser o terceiro argumento de Platão direto e consistente, pode-se indagar por que necessitou êle do "extenso prefácio", assim como dos dois argumentos precedentes. Por que tôdo êsse trabalho? (Os Platônicos, sem dúvida, responderão que êsse trabalho só existe em minha imaginação. Pode ser. Mas o caráter irracional daqueles trechos continua difícil de explicar.) Creio que a resposta a esta pergunta está em que o maquinismo coletivo de Platão dificilmente teria atraido seus leitores se lhes fôsse apresentado em tôda a sua nudez e falta de significação. Platão sentia-se atribulado porque co-

nhecia e receava o vigor e a atração moral das fôrças que tentava quebrar. Não ousava desafiá-las, mas tentava conquistá-las, tendo em vista seus próprios objetivos. Se observamos nos escritos de Platão uma tentativa cínica e consciente de utilizar os sentimentos morais do novo humanitarismo para seus próprios fins, ou se observamos antes uma trágica tentativa para persuadir sua própria e melhor consciência dos males do individualismo, nunca o saberemos. Minha impressão pessoal é de que se trata do último caso, sendo êste conflito interno o principal segrêdo da fascinação de Platão. Acho que Platão se comoveu, até às profundezas da alma, com as novas idéias, e especialmente com o grande individualista Sócrates e seu martírio. E penso que êle lutou contra essa influência, em si mesmo como nos outros, com todo o poder de sua inteligência ímpar, embora nem sempre abertamente. Isso explica também a razão pela qual, de vez em quando, em meio a todo o seu totalitarismo encontramos idéias humanitárias. E explica por que foi possível a filósofos apresentarem Platão como um humanitário.

Forte argumento em favor desta interpretação é o modo por que Platão tratou, ou antes, maltratou, a teoria humanitária e racional do estado, teoria que pela primeira vez foi desenvolvida em sua geração.

Numa clara apresentação dessa teoria, a *linguagem das exigências políticas ou das proposições políticas* (ver Cap. 5, III) deveria ser usada; isto é, não deveríamos tentar responder à indagação essencialista: que é o estado, qual a sua verdadeira natureza, a sua real significação? Nem tentaríamos dar resposta à pergunta historicista: como se originou o estado e qual a origem da obrigação política? Deveríamos, antes, apresentar a qüestão dêste modo: que exigimos de um estado? Que nos propomos considerar como o alvo legítimo da atividade do estado? E, a fim de descobrir quais são nossas fundamentais exigências políticas, podemos perguntar: por que preferimos viver num estado bem ordenado a viver sem estado, isto é, na anarquia? Êste modo de fazer nossa pergunta é racional. É a questão que um tecnologista deve tentar responder, antes de passar à construção ou reconstrução de qualquer instituição política. Com efeito, só sabendo o que deseja poderá êle decidir se certas instituições são ou não bem adaptadas à sua função.

Ora, se fizermos nossa pergunta dessa maneira, a resposta do humanitário será: o que exijo do estado é proteção, não só para mim, mas também para os outros. Exijo proteção para minha própria liberdade e para a dos outros. Não

desejo viver à mercê de alguém que tenha os punhos mais fortes ou as maiores armas. Em outras palavras, quero ser protegido contra a agressão da parte de outros homens. Quero que seja reconhecida a diferença entre a agressão e a defesa, e que a defesa seja apoiada pelo poder organizado do estado. (A defesa é a do *status quo,* e o princípio proposto leva a isto: o *status quo* não deve ser mudado por meios violentos, mas só de conformidade com a lei, por acôrdo ou arbitramento, exceto onde não houver processo legal para sua revisão.) Estou perfeitamente disposto a ver algo restringida minha própria liberdade de ação, desde que possa obter proteção para a liberdade restante e desde que saiba que certas limitações de minha liberdade são necessárias; por exemplo, devo desistir de minha "liberdade" de atacar, se quero que o estado apoie a defesa contra qualquer ataque. Mas exijo que não se perca de vista o objetivo fundamental do estado, quero dizer, a proteção daquela liberdade que não causa dano aos outros cidadãos. Exijo, assim, que o estado deva limitar a liberdade dos cidadãos tão igualmente quanto possível, e não além do que fôr necessário para conseguir uma limitação igual da liberdade.

Algo como isto seria a exigência do humanitário, do igualitário, do individualista. É uma exigência que permite ao tecnologista político enfrentar racionalmente os problemas políticos, isto é, do ponto de vista de um alvo perfeitamente claro e definido.

Contra a reivindicação de que um alvo como êste possa ser formulado de modo suficientemente claro e definido, muitas objeções se têm levantado. Tem-se dito que, uma vez reconhecido que a liberdade deve ser limitada, todo o princípio de liberdade se desmorona e a qüestão de quais sejam as limitações necessárias e quais as supérfluas não pode ser decidida racionalmente, mas só por autoridade. Tal objeção, porém, é devida a uma confusão. Mistura a qüestão fundamental do que queremos de um estado com certas importantes dificuldades tecnológicas no processo de realização de nossas metas. Por certo é difícil determinar exatamente o grau de liberdade que pode ser deixado aos cidadãos sem pôr em perigo aquela liberdade cuja proteção é a função do estado. Mas o facto de ser possível algo como uma determinação aproximada dêsse grau está provado pela experiência, isto é, pela existência de estados democráticos. Efetivamente, êste processo de determinação aproximada é uma das principais tarefas da legislação nas democracias. É um processo difícil, mas suas dificuldades não chegam ao ponto de forçar-nos a uma mudança em nossas

exigências fundamentais. Estas são, em suma, as de que o estado seja considerado como uma associação para prevenção do crime, isto é, da agressão. E tôda a objeção de que é difícil saber onde termina a liberdade e onde começa o crime é respondida pela famosa história do rufião que protestava que, sendo um cidadão livre, podia mover seus punhos na direção que lhe aprouvesse; ao que o juiz sàbiamente respondeu: "A liberdade de movimento de vossos punhos é limitada pela posição do nariz de vosso vizinho."

A concepção do estado que aqui delineei pode ser chamada "protecionismo". O têrmo "protecionismo" tem sido muitas vêzes utilizado para descrever tendências opostas à liberdade. Assim, o economista entende por protecionismo a política de proteger os interêsses de certas indústrias contra a competição; e o moralista entende por êle o pedido de que os funcionários do estado estabeleçam uma tutela moral sôbre a população. Embora a teoria política que chamo protecionismo não se ligue a qualquer dessas tendências, embora seja ela fundamentalmente uma teoria liberal, creio que o nome pode ser empregado para indicar que, liberal embora, nada tem ela a ver com a *política da estrita não-intervenção* (muitas vêzes, mas não de todo corretamente, denominada *"laissez-faire"*.) Liberalismo e interferência do estado não se opõem mùtuamente. Ao contrário, qualquer espécie de liberdade será claramente impossível se não fôr assegurada pelo estado ([42]). Certo grau de contrôle do estado é necessário, por exemplo, na educação, para que os jovens sejam protegidos de uma negligência que os tornaria incapazes de defender sua liberdade, e o estado deve cuidar de que tôdas as facilidades educacionais estejam ao alcance de todos. Demasiado contrôle do estado em qüestões educacionais, porém, é um perigo fatal para a liberdade, pois deve levar à doutrinação. Como já antes indicamos, a importante e difícil qüestão das limitações da liberdade não se pode resolver mediante uma fórmula sêca e cortante. E o facto de sempre haver casos fronteiriços, longe de assustar-nos, deve converter-se em mais uma coluna de nossa posição, visto como, sem o estímulo dos problemas políticos e das lutas dêsse tipo, a presteza dos cidadãos em lutarem por sua liberdade logo desapareceria e, com ela, a própria liberdade. (Encarado a esta luz, o suposto choque entre liberdade e segurança, isto é, uma segurança garantida pelo estado, surge como uma quimera. De facto, não há liberdade se não fôr assegurada pelo estado; e inversamente só um estado controlado por cidadãos livres pode oferecer alguma segurança razoável.)

Assim exposta, a teoria protecionista do estado acha-se liberta de quaisquer elementos de historicismo ou essencialismo. Não diz que o estado se originou como uma associação de indivíduos com uma finalidade protecionista, ou que qualquer estado existente na história tenha sido conscientemente governado com êsse alvo em vista. E nada diz a respeito da natureza essencial do estado, ou acêrca de um direito natural à liberdade. Nada também diz sôbre o modo pelo qual o estado efetivamente funciona. Formula uma *exigência* política, ou, mais precisamente, uma *proposição* para a adoção de determinada política. Suspeito, porém, de que muitos convencionalistas que descreveram o estado como originando-se de uma associação para a proteção de seus membros pretenderam expressar essa própria exigência, embora o fizessem em linguagem desajeitada e confusa — a linguagem do historicismo. Maneira similar e confusa de exprimir essa exigência é asseverar que, essencialmente, a função do estado é proteger os seus membros, ou afirmar que o estado se define como uma associação de proteção mútua. Tôdas essas teorias devem ser traduzidas, por assim dizer, para a linguagem de exigências e proposições de ações políticas, antes de poderem ser discutidas sèriamente. De outro modo, serão inevitáveis discussões infindáveis, de caráter meramente verbal .

Um exemplo de tal tradução pode ser dado. Uma crítica do que chamo protecionismo foi apresentada por Aristóteles ([43]), e repetida por Burke e por muitos Platônicos modernos. Afirma tal crítica que o protecionismo adota uma visão muito mesquinha das tarefas do estado, o qual (usando as palavras de Burke) "deve ser encarado com outra reverência, pois não constitui uma sociedade nas coisas submetidas apenas à grosseira existência animal, de natureza temporária e perecível". Em outras palavras, afirma-se ser o estado algo de mais elevado e nobre do que uma associação com fins racionais; é um objeto de adoração. Tem tarefas mais altas do que a proteção dos sêres humanos e de seus direitos. Tem tarefas morais. "Cuidar da virtude é função de um estado que realmente mereça êsse nome", diz Aristóteles. Se tentarmos traduzir essa crítica na linguagem das exigências políticas, veremos então que êsses críticos do protecionismo querem duas coisas. Primeiro, desejam tornar o estado um objeto de adoração. De nosso ponto de vista, nada há a dizer contra êsse desejo. É um problema religioso; e os adoradores do estado devem resolver por si mesmos como conciliarão tal credo com suas outras crenças religiosas, como, por exemplo, com o Primeiro Mandamento. A segunda exigência é política.

Na prática, essa exigência significaria simplesmente que os funcionários do estado deveriam preocupar-se com a moralidade dos cidadãos e usar de seus poderes não tanto para proteger a liberdade dos cidadãos quanto para controlar-lhes a vida moral. Em outras palavras, é a exigência de que o reino da legalidade, isto é, das normas impostas pelo estado, seja aumentado à custa do reino da moralidade pròpriamente dita, vale dizer, das normas impostas, não pelo estado, mas pelas nossas próprias decisões morais, pela nossa consciência. Esta exigência ou proposição pode ser objeto de uma análise racional e, assim, poderia argüir-se contra ela o facto de aparentemente não se darem conta, aquêles que a proclamam, de que sua adoção representaria o fim da responsabilidade moral do indivíduo, terminando por destruir a moralidade, em vez de aprimorá-la. Com efeito, a responsabilidade pessoal seria substituida por tabus do tipo tribal e pela irresponsabilidade totalitária do indivíduo. Contra tôda essa atitude, o individualista deve sustentar que a moralidade dos estados (se é que existe) tende a ser consideràvelmente inferior à dos cidadãos médios, de modo tal que é muito mais conveniente que a moralidade do estado seja controlada pelos cidadãos, e não o inverso. O que necessitamos, o que queremos é moralizar a política, e não politizar a moral.

Deveria ser mencionado que, do ponto de vista protecionista, os estados democráticos existentes, embora longe de perfeitos, representam um considerável aprimoramento na mecânica social da reta espécie. Muitas formas de crime, de ataque aos direitos dos indivíduos humanos por outros indivíduos, têm sido pràticamente suprimidas ou extremamente reduzidas, e tribunais administram a justiça com pleno sucesso, em difíceis conflitos de interêsses. Pensam muitos que a extensão de tais métodos ([44]) ao crime internacional, ao conflito internacional, seja apenas um sonho utópico; não faz muito, porém, a instituição de um poder executivo capaz de manter a paz civil parecia utópica àqueles que sofriam a permanente ameaça de tôda espécie de delinqüentes, em paises onde a paz civil se acha agora perfeitamente estabelecida. Creio que os problemas mecânicos relativos ao contrôle do delito internacional não são em realidade tão difíceis, uma vez que os encaremos aberta e racionalmente. Se se expõe com clareza a qüestão, não será difícil levar o povo a concordar em que as instituições protetoras são necessárias, tanto em escala local como em escala mundial. Deixemos que os cultores do estado continuem a adorá-lo, mas exijamos que os

tecnologistas institucionais tenham a possibilidade de aperfeiçoar não só seu maquinismo interno, mas também de edificar uma organização para prevenção do crime internacional.

VII

Voltando agora à história dêsses movimentos, parece que a teoria protecionista do estado foi apresentada em primeiro lugar pelo sofista Licofronte, discípulo de Górgias. Já se mencionou que êle (assim como Alcidamas, também pupilo de Górgias) fôra um dos primeiros a atacar a teoria do privilégio natural. Aristóteles registra que êle sustentou a teoria a que dei o nome de "protecionismo" e fala a seu respeito de tal modo que é bem provável tenha sido êle o seu autor. Da mesma fonte sabemos que êle a formulou com uma clareza raramente atingida por qualquer de seus sucessores.

Diz-nos Aristóteles que Licofronte considerava a lei do estado como um "convênio pelo qual os homens asseguram a justiça uns aos outros" (e não como tendo poder para fazer os cidadãos bons e justos). Diz-nos mais ([45]) que Licofronte encarava o estado como um instrumento para proteção dos cidadãos contra atos de injustiça (e para permitir-lhes o intercâmbio pacífico, especialmente o comércio), exigindo que fôsse o estado "uma associação cooperativa para prevenção do crime". É interessante notar que não há indicação, no relato de Aristóteles, de que Licofronte expressasse sua teoria de uma forma historicista, isto é, como uma teoria relativa à origem histórica do estado num contrato social. Ao contrário, emerge claramente do texto aristotélico que Licofronte, em sua teoria, apenas se preocupava com os fins do estado; pois Aristóteles argumenta que Licofronte não vira que o fim essencial do estado é tornar virtuosos os seus cidadãos. Isso indica que Licofronte interpretava tal fim racionalmente, de um ponto de vista tecnológico, adotando as exigências do igualitarismo, do individualismo e do protecionismo.

Dêsse modo, a teoria de Licofronte está completamente resguardada das objeções a que se expõe a teoria historicista tradicional do contrato social. Muitas vêzes tem sido dito, por Barker por exemplo ([46]), que a teoria do contrato "tem sido rebatida, ponto por ponto, por pensadores modernos". Pode ser assim; mas um exame das opiniões de Barker mostrará que êles certamente não rebateram a teoria de Licofronte, em quem Barker vê (e neste ponto inclino-me a concordar com êle) o provável fundador da mais antiga forma de uma

teoria que mais tarde foi denominada teoria do contrato. Os pontos de Barker podem ser assim expostos: *a*) històricamente, nunca houve um contrato; *b*) històricamente, o estado nunca foi instituido; *c*) as leis não são convencionais, mas surgem da tradição, da fôrça superior, talvez do instinto, etc.; costumes, antes de serem códigos; *d*) a fôrça das leis não reside nas sanções, no poder protetor do estado que as impõe, mas na presteza dos indivíduos em prestar-lhes obediência, isto é, na vontade moral dos indivíduos.

Vê-se logo que as objeções *a*), *b*) e *c*), que em si mesmas parecem plenamente corretas, (embora tenha havido alguns contratos) só se referem à teoria em sua forma historicista nada significando, pois, quanto à versão de Licofronte. Não precisaremos, pois, de considerá-las. A objeção *d*), porém, merece mais estreita consideração. Que pode significar ela? A teoria atacada acentua a "vontade", ou melhor, a decisão do indivíduo, mais do que qualquer outra teoria; de facto, a palavra "contrato" sugere um acôrdo por "livre vontade"; sugere, talvez mais do que qualquer outra teoria, que a fôrça das leis reside na presteza do indivíduo em aceitá-las e prestar-lhes obediência. Como, então, pode *d*) ser uma objeção contra a teoria do contrato? A única explicação parece ser a de que Barker não pensa que o contrato nasça da "vontade moral" do indivíduo, e sim de uma vontade egoísta; e esta interpretação é tanto mais provável quanto anda a par da crítica de Platão. Não é mistér, porém, que se seja egoísta para ser protecionista. A proteção não significa necessàriamente auto-proteção; muitos fazem seguro de vida para proteger os outros, e não a si mesmos, e do mesmo modo podem exigir proteção do estado principalmente para os outros, e em menor grau (ou absolutamente nenhum) para si mesmos. A idéia fundamental do protecionismo é: proteger os fracos de serem intimidados pelos fortes. Tal exigência não tem sido feita só pelos fracos, mas, muitas vêzes, também pelos fortes. É enganador, para dizer o menos, sugerir que ela seja uma exigência egoísta ou imoral.

Creio que o protecionismo de Licofronte está livre de tôdas essas objeções. É êle a expressão mais adequada do movimento igualitário e humanitário da época de Péricles. E, contudo, tem-nos sido escamoteado. Tem sido passado às gerações sucessivas apenas em forma alterada: como a teoria historicista de origem do estado num contrato social, ou como uma teoria essencialista proclamando que a verdadeira natureza do estado é a da convenção, e como uma teoria de egoísmo, baseada na admissão de ser fundamentalmente imoral a natureza do homem. Tudo isto se deve à opressiva influência da autoridade de Platão.

VIII

Pouca dúvida pode haver de que Platão conhecesse bem a teoria de Licofronte, pois fôra (com tôda a probabilidade) contemporâneo mais jovem dêste. E, em verdade, essa teoria pode ser fàcilmente identificada com uma que é mencionada primeiramente no *Górgias* e mais tarde na *República*. (Em nenhum dos pontos Platão menciona o autor, processo muitas vêzes adotado por êle, quando seu opositor era vivo.) No *Górgias*, essa teoria é exposta por Calicles, um niilista ético como o Trasímaco da *República*. Na *República*, é exposta por Glaucon. Em nenhum dos dois casos o expositor se identifica com a teoria que apresenta.

Os dois trechos, sob muitos aspectos, são paralelos. Ambos apresentam a teoria sob uma forma historicista, isto é, com uma teoria sôbre a origem da "justiça". Ambos a apresentam como se suas premissas lógicas fôssem necessàriamente egoístas e mesmo niilistas, isto é, como se a concepção protecionista do estado fôsse sustentada apenas por aquêles que *gostariam* de infligir injustiça, mas são demasiado fracos para fazê-lo e que, *portanto*, exigem que os fortes também não o possam fazer. Tal exposição não é por certo honesta, visto como a única premissa necessária da teoria é a de que o crime, ou a injustiça, sejam suprimidos.

Até aí, as duas passagens do *Górgias* e da *República* correm paralelamente, e muitas vêzes tem sido comentado êsse paralelismo. Mas há entre elas uma tremenda diferença que, creio, tanto quanto sei tem sido desprezada pelos comentadores. É esta: no *Górgias*, a teoria é apresentada por Calicles como merecendo sua oposição; e como êle também se opõe a Sócrates, a teoria protecionista, implìcitamente, não é atacada, mas antes defendida por Platão. Realmente, um exame mais atento mostra que Sócrates sustenta diversos de seus aspectos contra o niilista Calicles. Mas, na *República*, a mesma teoria é apresentada por Glaucon como uma elaboração e desenvolvimento das opiniões de Trasímaco, isto é, do niilista que aqui toma o lugar de Calicles; em outras palavras, a teoria é apresentada como niilista e Sócrates surge como o herói que vitoriosamente destrói essa diabólica doutrina do egoísmo.

Assim os trechos em que os comentadores, na maioria, encontram similaridade entre as tendências do *Górgias* e da *República*, na realidade revelam mudança completa de frente de batalha. A despeito da apresentação hostil de Calicles, a tendência do *Górgias* é favorável ao protecionismo; mas a da *República* é violentamente contra êle.

Eis aqui um extrato da fala de Calicles no *Górgias* ([47]): "As Leis são elaboradas pela grande massa do povo, que se compõe principalmente de homens débeis. Dêsse modo... fazem as leis a fim de proteger-se a si mesmos e a seus interêsses. Assim dissuadem os mais fortes... todos os outros que poderiam levar vantagens sôbre êles, de fazê-lo;... e entendem, pela palavra "injustiça", a tentativa de um cidadão para obter o melhor de seu próximo; e, sendo conscientes de sua inferioridade, ficam satisfeitíssimos, diria eu, se conseguirem ao menos obter igualdade". Se examinarmos êste relato e eliminarmos o que se deve ao franco desprêzo e à hostilidade de Calicles, encontraremos então todos os elementos da teoria de Licofronte: igualitarismo, individualismo e proteção contra a injustiça. Mesmo a referência aos "fortes" e aos "fracos" que têm consciência de sua inferioridade calha à concepção protecionista muito bem, descontado o elemento caricatural. Não é de todo improvável que a doutrina de Licofronte explìcitamente erguesse a exigência de que o estado protegesse os fracos, exigência que sem dúvida pode ser tudo, menos ignóbil. (A esperança de que essa exigência será um dia cumprida é expressa pelo ensinamento cristão: "Os mansos herdarão a terra".)

O próprio Calicles não aprecia o protecionismo; é a favor dos direitos "naturais" dos mais fortes. Muito significativo é que Sócrates, em seu argumento contra Calicles, venha em auxílio do protecionismo, pois o relaciona com sua própria tese central, a de que é melhor sofrer injustiça do que infligí-la. Diz êle, por exemplo ([48]): "Não são muitos da opinião, como estiveste ùltimamente dizendo, de que a justiça é igualdade? E, também, de que é mais lastimável infligir injustiça do que sofrê-la?" E, mais adiante: "... a própria natureza, e não só a convenção, afirma que infligir injustiça é mais lastimável do que sofrê-la, e que justiça é igualdade." (Apesar dessas tendências individualistas, igualitárias e protecionistas, o *Górgias* também mostra algumas inclinações fortemente anti-democráticas. A explicação pode ser a de que, ao escrever o *Górgias,* Platão ainda não desenvolvera suas teorias totalitárias; embora suas simpatias já fôssem anti-democráticas, ainda se achava sob a influência de Sócrates.

Não consigo compreender como pode alguém pensar que o *Górgias* e a *República* sejam ambos, ao mesmo tempo, verdadeiros relatos das opiniões de Sócrates.)

Voltemos agora à *República,* onde Glaucon apresenta o protecionismo como uma versão lògicamente mais rigorosa, mas èticamente inalterada, do niilismo de Trasímaco. "Meu tema, diz Glaucon, ([49]) é a origem da justiça e a espécie de coisa que ela realmente é. De acôrdo com alguns, é por natureza uma coisa excelente infligir injustiça a outros, e má coisa é sofrê-la. Mas êles sustentam que a maldade de sofrer injustiça excede em muito à desejabilidade de infligí-la. Por certo tempo, pois, os homens farão injustiças uns aos outros, e naturalmente as sofrerão, e não gostarão de ambas as coisas. Mas, por fim, aquêles que não são bastante fortes para repelir a injustiça, ou para sentir prazer em cometê-la, decidirão ser mais proveitoso para êles juntarem-se num contrato, assegurando-se mùtuamente uns aos outros que ninguém infligirá injustiça nem a sofrerá. Este é o modo por que se estabeleceram as leis... E esta é a natureza e origem da justiça, de acôrdo com tal teoria."

Até onde vai seu conteúdo racional, esta é claramente a mesma teoria; e o modo por que ela é apresentada também se assemelha, nos detalhes ([50]), ao discurso de Calicles no *Górgias.* Contudo, Platão mudou completamente sua frente de combate. A teoria protecionista não mais é agora defendida contra a alegação de basear-se em cínico egoísmo. Ao contrário. Nossos sentimentos humanitários, nossa indignação moral, já provocados pelo niilismo de Trasímaco, são utilizados para tornar-nos inimigos do protecionismo. Essa teoria, cujo caráter humanitário fôra indicado no *Górgias,* é agora apresentada por Platão como anti-humanitária e, na verdade, como o produto da doutrina repulsiva e absolutamente não convincente de que a injustiça é uma coisa ótima — para aquêles que se encontrem em condições de praticá-la. E êle não hesita em insistir nesse ponto. Numa extensa continuação da passagem citada, Glaucon expõe com muitas minúcias as admissões ou premissas supostamente necessárias do protecionismo. Entre estas, menciona, por exemplo, a concepção de que infligir injustiça "é a melhor de tôdas as coisas ([51])"; de que a justiça só se estabelece porque muitos homens são demasiado fracos para cometer crimes; e de que, para o cidadão individual, uma vida de crimes seria proveitosa em alto grau. E "Sócrates", isto é, Platão, explìcitamente ([52]) assegura a autenticidade da interpretação dada por Glaucon à teoria apresentada. Através dêsse método, Platão pa-

rece ter triunfado em persuadir a maioria de seus leitores, e de qualquer modo a todos os Platônicos, de que a teoria protecionista ali desenvolvida é idêntica ao egoísmo cínico e implacável de Trasímaco ([53]); e de que, o que é mais importante, tôdas as formas de individualismo convergem para o mesmo ponto, isto é, para o egoísmo. Mas não persuadiu apenas a seus admiradores; conseguiu mesmo persuadir seus opositores, especialmente os adeptos da teoria do contrato. De Carneades ([54]) a Hobbes, não só adotaram êles essa fatal apresentação historicista, como também as asseverações de Platão de que a base da teoria dêles era um niilismo ético.

Devemos agora notar que a elaboração dessa base supostamente egoísta constitui todo o argumento de Platão contra o protecionismo; e, considerando o espaço tomado por essa elaboração, podemos admitir com segurança não ter sido em razão de reticência que êle não apresentou argumento melhor, mas pelo facto de não ter nenhum. Assim, o protecionismo tinha de ser repelido através de um apêlo a nossos sentimentos morais: como uma afronta à idéia de justiça e a nossos padrões de decência.

Tal é o método por que Platão lida com uma teoria que não só era perigosa rival de sua própria doutrina, como também representativa do novo credo humanitário e individualista isto é, o arqui-inimigo de tudo quanto lhe era caro. O método é hábil; seu espantoso sucesso o demonstra. Mas eu não seria sincero se não dissesse francamente que êsse método de Platão me parece desonesto. Pois a concepção mais imoral que tem a teoria atacada é a de que a injustiça é um mal, isto é, de que deve ser evitada e submetida a contrôle. E Platão sabia muito bem que tal teoria não se baseava no egoísmo, pois no *Górgias* a havia apresentado, não como idêntica à teoria niilista do qual é "derivada" na *República,* mas como oposta a ela.

Em suma, podemos dizer que a teoria de Platão sôbre a justiça, tal como apresentada na *República* e em obras posteriores, é uma tentativa consciente para levar a melhor sôbre as tendências igualitárias, individualistas e protecionistas de seu tempo e para reestabelecer as reivindicações do tribalismo, através do desenvolvimento de uma teoria moral totalitária. Ao mesmo tempo, estava êle fortemente impressionando pela nova moralidade humanitária; mas, em vez de combater o igualitarismo com argumentos, evitava sequer discutí-lo. E obteve êxito em engajar os sentimentos humanitários, cuja fôrça tão bem conhecia, na causa do govêrno totalitário de classe de uma raça dominadora naturalmente superior.

Essas prerrogativas de classe, proclamava êle, são necessárias para sustentar a estabilidade do estado. Constituem, portanto, a essência da justiça. Em última análise, essa reivindicação se baseia no argumento de que a justiça é útil ao poder, à saude e à estabilidade do estado, argumento que é por demais semelhante à moderna definição totalitária: direito é tudo quanto fôr útil ao poder de minha nação, de minha classe ou de meu partido.

Esta ainda não é, porém, tôda a história. Por sua ênfase sôbre as prerrogativas de classe, Platão suscita o problema: "Quem deve governar", no centro da teoria política. Sua resposta a esta indagação foi a de que deveriam governar os mais sábios, os melhores. Não modifica essa excelente resposta o caráter de sua teoria?

Capítulo 7

O PRINCÍPIO DE LIDERANÇA

Os sábios deverão dirigir e governar, e os ignorantes deverão seguí-los. — *PLATÃO*

Certas objeções ([1]) a nossa interpretação do programa político de Platão forçaram-nos a uma investigação da parte desempenhada, nesse programa, por idéias morais tais como as de Justiça, Bondade, Beleza, Sabedoria, Verdade e Felicidade. O capítulo presente e os dois seguintes dedicam-se à continuação dessa análise, devendo ocupar-nos a seguir a parte desempenhada pela idéia de Sabedoria na filosofia política de Platão.

Vimos que a idéia que Platão tem da justiça reclama, fundamentalmente, que os governantes naturais governem e os escravos naturais sejam escravizados. É parte da idéia historicista de que o estado, a fim de deter qualquer mudança, seja uma cópia de sua Idéia, ou de sua verdadeira "natureza". Esta teoria da justiça indica claramente que Platão via o problema fundamental da política na indagação: *Quem deverá dirigir o estado?*

I

Tenho a convicção de que, por haver expressado o problema da política pela forma "Quem deve governar", "De quem deve ser a vontade suprema?", etc., Platão introduziu na filosofia política permanente confusão. Esta é, em verdade, análoga à confusão que êle criou no campo da filosofia moral, ao identificar coletivismo e altruismo, como discutimos no capítulo anterior. É claro que uma vez feita a pergunta "Quem deve governar" difícil será evitar respostas tais como "o melhor", ou "o mais sábio", ou "o governante nato", ou "aquêle que conhece a arte de governar" (ou, talvez, "A Vontade Geral", ou "a Raça dos Amos", "Os Trabalhadores Industriais", ou "O Povo".) Mas tais respostas, por mais convincentes que pareçam (pois quem iria advogar um govêrno "do pior", ou "do mais estúpido", ou "do escravo nato"?) são, como tentarei mostrar, inteiramente inúteis.

Em primeiro lugar, uma resposta dessas é passível de persuadir-nos de que algum problema fundamental de teoria política foi resolvido. Mas, se nos encaminharmos para a teoria política de um ângulo diferente, então veremos que, longe de resolver qualquer problema fundamental, simplesmente nos desviamos dêle ao admitir que é fundamental a pergunta: "quem deve governar?" De facto, mesmo aquêles que adotam essa admissão de Platão chegam a convir em que os dirigentes políticos nem sempre são suficientemente "bons" ou "sábios" (não necessitamos incomodar-nos com a significação precisa dessas palavras), e que absolutamente não é fácil obter um govêrno em cuja bondade e sabedoria se possa confiar implicitamente. Isto pôsto, devemos então perguntar se o pensamento político não enfrentaria, desde o início, a possibilidade de um mau govêrno e a conveniência de nos prepararmos para ter os piores líderes enquanto esperamos os melhores. Mas isto leva a novo encaminhamento rumo ao problema da política, pois nos força a substituir a pergunta *"Quem deve governar?"* por esta nova (2): *Como poderemos organizar as instituições políticas de modo tal que maus ou incompetentes governantes sejam impedidos de causar demasiado dano?*

Os que acreditam que a primeira indagação é fundamental tàcitamente admitem que o poder político é "essencialmente" livre de contrôle. Admitem que alguém deve assumir o poder, seja um indivíduo, ou um corpo coletivo, tal como uma classe. E admitem que aquêle que detém o poder pode, quase inteiramente, fazer o que lhe apraz; pode, especialmente, reforçar seu poder, aproximando-o mais, portanto,

de um poder ilimitado e incontrolado. Admitem que o poder político é essencialmente soberano. Feitas essas admissões, então, realmente, a única indagação importante que resta é: "quem deve ser o soberano?"

Denominarei essa admissão a *teoria da soberania (incontrolada)*, usando tal expressão não com relação a qualquer uma das várias teorias de soberania apresentadas mais especialmente por escritôres tais como Bodin, Rousseau ou Hegel, mas com relação à admissão mais geral de que o poder político é pràticamente incontrolado, ou à exigência de que deva ser assim, juntamente com a conseqüência de que a principal qüestão a resolver é colocar êsse poder nas melhores mãos. Essa teoria da soberania é tàcitamente adotada por Platão e desde então vem desempenhando o seu papel. É também adotada implìcitamente, por exemplo, por aqueles escritôres modernos que acreditam ser o maior problema: Quem deve mandar? os capitalistas ou os trabalhadores?

Sem entrar numa crítica minuciosa, desejo apontar que há sérias objeções a uma apressada e implícita aceitação de tal teoria. Quaisquer que pareçam ser seus méritos especulativos, ela é por certo uma admissão muito irrealista. Nenhum poder político jamais foi isento de contrôle, e enquanto os homens permanecerem humanos (enquanto não se materializar o "Admirável Mundo Novo"), não poderá haver poder político absoluto e irrestrito. Enquanto um homem não puder acumular em suas mãos poder físico suficiente para dominar todos os outros, deverá êle continuar a depender de seus auxiliares. Mesmo o mais poderoso dos tiranos depende de sua polícia secreta, de seus verdugos e de seus sequazes. Essa dependência significa que seu poder, por maior que possa ser, não é isento de contrôle, e que êle tem de fazer concessões, equilibrando os grupos antagônicos. Isso significa que há outras fôrças políticas, outros poderes além dos seus, e que só utilizando-os e pacificando-os poderá êle exercer seu domínio. Isso mostra que mesmo os casos extremos de soberania nunca são casos de soberania pura. Nunca são casos em que a vontade ou o interêsse de um homem (ou, se tal coisa houver, a vontade ou interêsse de um grupo) pudesse alcançar seu alvo diretamente, sem ceder em algo a fim de alistar as fôrças que não pode conquistar. E, num número esmagador de casos, as limitações do poder político vão muito além disso.

Acentuei êstes pontos empíricos, não porque deseje usá-los como argumentos, mas para evitar objeções. Proclamo que tôdas as teorias de soberania se esquecem de enfrentar uma questão mais fundamental: a de saber se não devemos lutar

por um contrôle institucional dos governantes através do equilíbrio de suas fôrças com outras fôrças. Essa *teoria de contrôles e equilíbrios* pode pelo menos reclamar cuidadosa consideração. As únicas objeções a tal reivindicação, tanto quanto posso ver, são: *a*) tal controle é *pràticamente* impossível; *b*) ou é *essencialmente* inconcebível, por ser o poder político essencialmente soberano ([3]). Creio que ambas essas objeções dogmáticas são refutadas pelos factos; e com elas cai grande número de outras opiniões influentes (por exemplo, a teoria de que a única alternativa para a ditadura de uma classe é a de outra classe.)

A fim de suscitar a questão do contrôle institucional dos governantes, não necessitamos admitir mais do que não serem os govêrnos bons ou sábios. Como, porém, falei algo acêrca de factos históricos, penso dever confessar que me sinto inclinado a ir um pouco além dessa admissão. Inclino-me a pensar que raras vêzes os governantes têm estado acima da média, quer moral, quer intelectualmente, e muitas vêzes abaixo dela. E penso ser razoável adotar, em política, o princípio de preparar-nos para o pior, do melhor modo possível, embora devamos ao mesmo tempo, é lógico, procurar obter o melhor. Parece-me loucura basear todos os nossos esforços políticos na fraca esperança de termos êxito na obtenção de governantes excelentes, ou mesmo competentes. Por mais fortes, porém, que sejam minhas opiniões a êste respeito, devo insistir, todavia, em que a minha crítica da teoria da soberania não depende dessas opiniões pessoais.

Pondo de parte essas opiniões pessoais e deixando de lado os acima mencionados argumentos empíricos contra a teoria geral da soberania, há uma espécie de argumento lógico que pode ser usado para mostrar a inconsistência de quaisquer formas particulares da teoria da soberania; mais precisamente, o argumento lógico pode adotar formas diferentes, mas análogas, para combater a teoria de que os mais sábios devem governar, ou as teorias de que o govêrno deve caber aos melhores, à lei, à maioria, etc. Uma forma particular dêsse argumento lógico dirige-se contra uma versão demasiado ingênua do liberalismo, da democracia, e do princípio de que a maioria deve governar; e é um tanto semelhante ao bem conhecido *"paradoxo da liberdade"*, primeiramente usado, e com sucesso, por Platão. Ao criticar a democracia e ao historiar o surgimento do tirano. Platão implìcitamente propõe a seguinte qüestão. E se fôr vontade do povo, não que êle próprio governe, e sim um tirano em seu lugar? O homem livre, sugere Platão, pode exercer sua absoluta liberdade a princípio

desafiando as leis e, em última análise, desafiando sua própria liberdade e clamando por um tirano ([4]). Isto não é apenas uma possibilidade remota; tem acontecido numerosas vêzes; e, de cada vez que aconteceu, colocou em desesperada posição intelectual todos aquêles democratas que adotam, como base final de seu credo político, o princípio do govêrno da maioria, ou forma semelhante do princípio de soberania. De um lado, o princípio que adotaram exige dêles que se oponham a tudo quanto não seja o govêrno da maioria e, portanto, a uma nova tirania; de outro lado, o mesmo princípio exige dêles que aceitem qualquer decisão adotada pela maioria e, assim, o domínio do novo tirano. A inconsistência de sua teoria deve, sem dúvida, paralisar-lhes as ações ([5]). Os nossos democratas que exigem o contrôle institucional dos governantes pelos governados, e especialmente o direito de expelir o govêrno pelo voto majoritário, devem, por conseguinte, basear essas exigências em campo melhor do que uma contraditória teoria da soberania. (A possibilidade disso será resumidamente demonstrada na próxima secção dêste capítulo.)

Platão, como vimos, esteve próximo de descobrir os paradoxos da liberdade e da democracia. Mas o que Platão e seus seguidores esqueceram é que tôdas as outras formas da teoria da soberania dão nascimento a inconsistências análogas. *Tôdas as teorias de soberania são paradoxais.* Por exemplo, podemos ter escolhido "o mais sábio", ou "o melhor", como governante. Mas "o mais sábio", em sua sabedoria, pode achar que não êle, mas "o melhor" é quem deve governar; e "o melhor", em sua bondade, pode talvez decidir que o govêrno deve caber "á maioria". Importante é notar que mesmo a forma da teoria de soberania que exige o Reinado da Lei está sujeita à mesma objeção. Esta, de fato, foi vista muito cedo, como mostra a observação de Heráclito ([6]): "A lei pode exigir, também, que seja obedecida a vontade de Um Homem".

Sintetizando esta breve crítica, creio poder-se asseverar que a teoria da soberania fica em fraca posição, tanto empírica como lògicamente. O mínimo que se pode pedir é que não seja adotada sem cuidadosa consideração de outras possibilidades.

II

Não é, em verdade, difícil mostrar que pode ser desenvolvida uma teoria de contrôle democrático isenta do paradoxo da soberania. A teoria que tenho em mente é uma que não

procede, por assim dizer, de uma doutrina da intrínseca bondade ou da justiça de um govêrno da maioria, mas antes da baixeza da tirania. Mais precisamente, baseia-se na decisão, ou na adoção da proposição, de evitar a tirania e resistir-lhe.

Podemos, efetivamente, distinguir dois tipos principais de govêrno. O primeiro tipo consiste dos governos de que nos podemos livrar sem derramamento de sangue — por exemplo, por meio de eleições gerais; vale dizer, as instituições sociais fornecem meios pelos quais os governados podem expelir os governantes, e as tradições sociais (7) asseguram que essas instituições não serão fàcilmente destruídas pelos que detiverem o poder. O segundo tipo consiste de governos de que os governados não se podem livrar a não ser por meio de revoluções vitoriosas — Isto é, na maioria dos casos, não se livram dêles. Sugiro o têrmo "democracia" como etiqueta abreviada para o primeiro tipo, e o têrmo "tirania", ou "ditadura", para o segundo. Creio que isso corresponde de perto ao uso tradicional. Mas desejo deixar claro que nenhuma parte de meu argumento depende de tais etiquetas; e se alguém invertesse essas denominações (como se faz freqüentemente hoje em dia), então eu simplesmente diria que sou a favor daquilo que êsse alguém chama "tirania" e me oponho ao que êle chama "democracia"; e rejeitaria como sem importância qualquer tentativa para descobrir o que "realmente" ou "essencialmente" significa a "democracia", como, por exemplo, traduzindo a palavra por "govêrno do povo". (Pois, embora o *povo* possa influenciar as ações de seus governantes pela ameaça de despedí-los, nunca se governa a si mesmo, em qualquer sentido concreto e prático.)

Se fizermos uso das duas etiquetas, como sugerimos, poderemos então descrever agora, como princípio de uma política democrática, a proposta de criar, desenvolver e proteger as instituições políticas, para evitar a tirania. Êste princípio não significa que seja sempre possível estabelecer instituições dêsse tipo que sejam impecáveis e perfeitas, ou que assegurem que a política adotada pelo govêrno democrático seja forçosamente justa, boa ou sadia, ou sequer melhor do que a adotada por um tirano benévolo. (E como não efetuamos qualquer afirmação dêsse tipo, fica eliminado o paradoxo da democracia.) O que se pode dizer, entretanto, é que a adoção do princípio democrático traz implícita a convicção de que mesmo a aceitação de uma política má numa democracia (desde que perdure a possibilidade de efetuar pacìficamente a mudança do govêrno) é preferível à subjugação por uma tirania, por sábia ou benévola que esta seja. Encarada de tal ângulo, a teo-

ria da democracia não se baseia no princípio de que a maioria deve governar, mas, antes, no de que diversos métodos igualitários para o contrôle democrático, tais como o sufrágio universal e o govêrno representativo, devem ser considerados como simplesmente salvaguardas institucionais, de eficácia comprovada pela experiência, contra a tirania, repudiada de modo geral como forma de govêrno. E estas instituições devem ser susceptíveis de aperfeiçoamento.

Quem aceita o princípio da democracia neste sentido não se vê, consequentemente, forçado a encarar o resultado de um voto democrático como uma expressão autorizada do que é justo. Embora aceite uma decisão da maioria, a fim de que possam funcionar as instituições democráticas, estará livre para combatê-la por meios democráticos e para trabalhar por sua revisão. E se viver para ver o dia em que o voto da maioria destrua as instituições democráticas, esta triste experiência só lhe dirá que não existe um método perfeito para evitar a tirania. Mas não enfraquecerá sua decisão de combater a tirania, nem exporá como inconsistentes suas teorias.

III

Voltando a Platão, verificamos que, por sua ênfase sôbre o problema "quem deve governar", implìcitamente admitiu êle a teoria geral da soberania. Elimina-se, portanto, sem sequer haver sido suscitada, a questão de um contrôle institucional dos governantes, de um equilíbrio institucional de seus poderes. O interêsse é desviado das instituições para as questões de pessoal, e o problema mais urgente torna-se então o de escolher os líderes naturais e adestrá-los para a liderança.

Em razão dêsse fato, certas pessoas pensam que, na teoria de Platão, o bem do estado é, em última análise, um assunto ético e espiritual, dependendo antes das pessoas e da responsabilidade pessoal do que da construção de instituições impessoais. Creio que essa concepção do Platonismo é superficial. *Tôdas as políticas de longo alcance são institucionais.* Não há meio de fugir a isso, nem mesmo para Platão. O princípio da liderança não substitui os problemas institucionais por problemas de pessoal; apenas cria novos problemas institucionais. Como veremos, sobrecarrega mesmo as instituições com uma tarefa que vai além do que pode ser razoàvelmente requerido de uma instituição, a saber, a *tarefa de selecionar os futuros líderes.* Seria, portanto, um êrro pensar que a opo-

sição entre a teoria dos equilíbrios e a teoria da soberania corresponde à existente entre institucionalismo e personalismo. O princípio de liderança de Platão afasta-se muito de um personalismo puro, porquanto envolve o trabalho das instituições; e, em verdade, pode-se dizer que é impossível um personalismo puro. Mas também se pode dizer que é igualmente impossível um institucionalismo puro. Não só a construção de instituições envolve importantes decisões pessoais, mas o funcionamento até mesmo das melhores instituições (como o sistema democrático de contrôles e equilíbrios) dependerá sempre, em considerável grau, das pessoas envolvidas. As instituições são como fortalezas. Devem ser bem ideadas *e* guarnecidas de homens.

Esta distinção entre o elemento pessoal e o institucional numa situação social é um ponto muitas vêzes omitido pelos críticos da democracia. A maior parte dêles mostra-se insatisfeita com as instituições democráticas por achar que estas não impedem necessàriamente que um estado ou uma política decáiam de certos padrões morais ou de certas exigências políticas que podem ser tão prementes quanto admiráveis. Mas tais críticos dirigem mal seus ataques; não compreendem o que se pode esperar das instituições democráticas, nem qual seria a alternativa para as instituições democráticas. A democracia (usando esta etiqueta no sentido acima sugerido) fornece o arcabouço institucional para a reforma das instituições políticas. Torna possível a reforma das instituições sem usar de violência e, portanto, o uso da razão na formulação de novas instituições e no reajustamento das antigas. Não pode, porém, fornecer razão. A questão do padrão moral e intelectual de seus cidadãos é em amplo grau um problema pessoal (A idéia de que êsse problema pode ser atacado, por sua vez, por um contrôle institucional eugênico e educacional é errônea, creio; e certas razões para essa crença serão dadas abaixo.) É inteiramente errado censurar a democracia pelos defeitos políticos de um estado democrático. Deveríamos antes censurar-nos a nós mesmo, isto é, aos cidadãos do estado democrático. Num estado não democrático, o único modo de conseguir reformas razoáveis é a derrubada violenta do govêrno, com a introdução de um arcabouço democrático. Os que criticam a democracia baseando-se em terreno "moral" deixam de distinguir entre os problemas pessoais e os institucionais. As instituições democráticas não podem aperfeiçoar a si mesmas. O problema de aperfeiçoá-las é sempre um problema das *pessoas,* e não das instituições. Mas, se quisermos

aperfeiçoamentos, devemos deixar claro quais as *instituições* que desejamos aperfeiçoar.

Há outra distinção no campo dos problemas políticos, correspondente à existente entre pessoas e instituições. É a que existe entre os problemas atuais e os problemas do futuro. Ao passo que os problemas atuais são amplamente pessoais, a edificação do futuro deve necessàriamente ser institucional. Se se aborda o problema político indagando "quem deve governar", e se se adota o princípio de liderança de Platão — isto é, o princípio de que os melhores devem governar — então o problema do futuro deve tomar a forma de idear instituições para a seleção dos futuros líderes.

É êste um dos mais importantes problemas da teoria platônica da educação. Ao abordá-lo, não hesito em dizer que Platão corrompeu e confundiu ao extremo a teoria e a prática da educação, ligando-a á sua teoria da liderança. O dano causado é, se possível, maior até do que o infligido à ética pela identificação do coletivismo com o altruísmo, e à teoria política pela introdução do princípio de soberania. Ainda muitos tomam amplamente como certa a admissão de Platão de que a tarefa da educação (ou mais precisamente das instituições educacionais) deve ser a escôlha dos futuros líderes e seu adestramento para a liderança. Sobrecarregando essas instituições com uma tarefa que deve ir além das metas de qualquer instituição, Platão é em parte responsável por seu deplorável estado. Mas, antes de entrarmos numa discussão de sua concepção sôbre as tarefas educacionais, desejo desenvolver, mais minuciosamente, sua teoria da liderança, a liderança dos sábios.

IV

Acho muito provável que esta teoria de Platão deva numerosos de seus elementos à influência de Sócrates. Um dos princípios fundamentais de Sócrates era, creio, seu intelectualismo moral. Entendo por isso: *a*) sua identificação da bondade com a sabedoria, sua teoria de que ninguém age contra seu melhor conhecimento e de que a falta de conhecimento é responsável por todos os enganos morais; *b*) sua teoria de que a excelência moral pode ser ensinada e de que não requer quaisquer faculdades morais particulares, a não ser a universal inteligência humana.

Sócrates era um moralista e um entusiasta. Era o tipo do homem que criticaria qualquer forma de govêrno por seus

insucessos (e em verdade tal crítica seria necessária e útil a qualquer govêrno, embora só seja possível numa democracia), mas reconhecendo a importância de ser leal às leis do estado. Sucede que passou a maior parte de sua vida sob uma forma democrática de govêrno e, como bom democrata, considerou de seu dever expor a incompetência e a charlatanaria de alguns líderes democráticos de sua época. Ao mesmo tempo, combate qualquer forma de tirania; e se considerarmos seu corajoso comportamento sob o regime dos Trinta Tiranos, não haverá razão para imaginarmos que sua crítica dos líderes democráticos fôsse inspirada por qualquer coisa parecida com inclinações anti-democráticas. [8] Não é improvável que haja requerido (como Platão) que os melhores governassem; isso teria significado, na sua opinião, os mais sábios, ou aquêles que conhecessem algo a respeito da justiça. Mas devemos lembrar-nos de que por "justiça" êle entendia a justiça igualitária (como se vê das passagens do *Górgias* citadas no capítulo anterior), e de que não só era um igualitário como um individualista — talvez mesmo o maior apóstolo da ética individualista, em todos os tempos. E devemos observar que, se exigia que os mais sábios devessem governar, claramente acentuava não se referir aos mais letrados; de fato, era cético quanto a tôda liderança profissional, quer se tratasse da dos filósofos do passado ou dos eruditos de sua própria geração, os Sofistas. A sabedoria a que êle se referia era de outra espécie. Era simplesmente esta verificação: quão pouco sei! Aquêles que não sabem disso, ensinava, nada absolutamente sabem. (Êste é o verdadeiro espírito científico. Certas pessoas ainda pensam, como Platão ao se estabelecer como um sábio e erudito Pitagórico, [9] que a atitude agnóstica de Sócrates deve ser explicada pela falta de êxito da ciência de sua época. Mas isto só mostra que êles não compreenderam seu espírito, permanecendo possuídos pela mágica atitude pre-socrática para com a ciência e para com o cientista, a quem consideram como um exorcista algo glorificado, como sábio, erudito, iniciado. Julgam-no pela quantidade de conhecimentos que possui, em vez de tomar, como Sócrates, sua consciência do que não sabe como a medida de seu nível científico assim como de sua honestidade intelectual).

É importante ver que este intelectualismo socrático é decididamente igualitário. Sócrates acreditava que todos podem ser ensinados; no *Menon* vemo-lo a ensinar a um jovem escravo uma versão [10] do agora chamado teorema de Pitágoras, a fim de tentar provar que qualquer escravo não educado tem a capacidade de aprender até assuntos abstratos. E seu

intelectualismo é também anti-autoritário. Uma técnica, como por exemplo a retórica, pode talvez ser dogmaticamente ensinada por um perito, de acôrdo com Sócrates; mas o conhecimento real, a sabedoria e também a virtude só podem ser ensinados por meio de um método que êle descreve como uma espécie de partejamento. Os ávidos de aprender podem ser ensinados a libertar-se de seu preconceito; assim, podem aprender a auto-crítica, bem como que a verdade não é atingida fàcilmente. Mas podem também aprender a formar juízos e a confiar, criticamente, em suas próprias decisões, em sua capacidade de compreensão. Tendo em vista tais ensinamentos, é claro quanto a exigência de Sócrates (se é que êle apresentou alguma vez tal exigência) de que os melhores, isto é, os intelectualmente honestos, devessem governar, difere da exigência autoritária de que os mais letrados, ou da exigência aristocrática de que os melhores, entendidos como os mais nobres, devessem governar. (A crença de Sócrates de que mesmo a coragem é sabedoria pode, creio, ser interpretada como uma crítica direta á doutrina aristocrática do herói de nascimento fidalgo.)

Êsse intelectualismo moral de Sócrates, porém, é uma espada de dois gumes. Tem seu aspecto igualitário e democrático, que mais tarde foi desenvolvido por Antístenes. Mas tem também um aspecto que pode dar nascimento a tendências fortemente anti-democráticas. Sua insistência sôbre a necessidade de esclarecimento, de educação, pode ser fàcilmente mal interpretada como uma exigência de *autoritarismo*. Isto se prende a uma questão que muito parece haver perturbado Sócrates: a de que aquêles que não são suficientemente educados, e assim não são bastante sábios para conhecer suas deficiências, são justamente os que mais necessitam de educação. A disposição para aprender, por si mesma, prova a posse da sabedoria; é de fato tôda a sabedoria que Sócrates reclama para si mesmo, pois aquêle que está disposto a aprender conhece bem quão pouco sabe. Já o deseducado parece, assim, necessitado de uma autoridade que o desperte, visto como não se pode esperar que faça auto-crítica. Mas êste elemento de autoritarismo foi admiràvelmente equilibrado no ensinamento de Sócrates, pela ênfase em que a autoridade não deveria reclamar mais do que isto. O verdadeiro mestre só pode demonstrar o que é dando provas daquela auto-crítica que falta ao deseducado. "Tôda a autoridade que tenho repousa apenas em meu conhecimento de quão pouco sei"; êste é o modo pelo qual Sócrates poderia ter justificado sua missão de despertar o povo de seu sono dogmático. Acreditou êle que essa missão

educacional era também uma missão política. Sentia que o meio de aperfeiçoar a vida política da cidade era educar os cidadãos na auto-crítica. Neste sentido é que proclamava ser "o único político de seu tempo" (11), em oposição àqueles que lisonjeiam o povo, em lugar de promover-lhe os verdadeiros interêsses.

Esta identificação socrática de sua atividade educacional e política podia ser fàcilmente deformada na exigência platônica e aristotélica de que o estado devesse cuidar da vida moral de seus cidadãos. E pode ser fàcilmente utilizada como uma prova perigosamente convincente de que todo contrôle democrático é vicioso. De fato, como podem ser julgados pelos deseducados aquêles cuja tarefa é educar? Como podem os melhores ser controlados pelos menos bons? Tal argumento, sem dúvida, é inteiramente anti-socrático. Admite a autoridade dos homens sábios e letrados e vai muito além da idéia modesta de Sócrates sôbre a autoridade do mestre como exclusivamente fundada na consciência própria de suas limitações. A autoridade do estado em tais assuntos é susceptível de realizar, de fato, o exatamente oposto ao alvo de Sócrates. É passível de produzir auto-satisfação dogmática e maçiça complacência intelectual, em vez de insatisfação crítica e avidez por aperfeiçoamento. Não acho que seja desnecessário acentuar êsse perigo, raras vêzes tido em clara conta. Mesmo um autor como Crossman, que, acredito, compreendia o verdadeiro espírito socrático, concorda (12) com Platão no que denomina a terceira crítica platônica de Atenas: *"A educação, que deveria ser a maior responsabilidade do estado,* foi deixada entregue ao capricho individual... Eis aqui mais uma tarefa que sòmente deveria ser confiada aos homens de comprovada probidade. O futuro de qualquer Estado depende da geração moça e é, portanto, loucura permitir que as mentes das crianças sejam moldadas segundo o gôsto individual e a fôrça das circunstâncias. Igualmente desastrosa fôra a política de *laissez-faire* do Estado com relação aos mestres, professôres e conferencistas sofistas" (13) Mas a política de *laissez-faire* de Atenas, criticada por Crossman e Platão, tivera o inapreciável resultado de capacitar certos conferencistas-sofistas a ensinarem, especialmente o maior de todos êles, Sócrates. E quando essa política foi mais tarde abandonada, o resultado foi a morte de Sócrates. Isto constituiria uma advertência de que o contrôle do estado sôbre tais assuntos é perigoso e que o apêlo por "homens de comprovada probidade" pode fàcilmente levar á supressão dos melhores. (A recente supressão de Bertrand Russell é um caso ilustrativo.) Mas, até

onde lidamos com princípios básicos, temos aqui um exemplo do preconceito profundamente arraigado de que única alternativa ao *laissez-faire* é a plena responsabilidade do estado. Creio, por certo, que é responsabilidade do estado prover para que todos os seus cidadãos tenham uma educação que os habilite a compartilhar da vida da comunidade e a fazer uso de qualquer oportunidade de desenvolver seus dotes e interêsses especiais; e o estado deve certamente prover para que a falta "da capacidade de um indivíduo para pagar" (como Crossman com razão acentua) não o afaste de mais elevados estudos. Isso, acredito, faz parte das funções protetoras do estado. Dizer, porém, que "o futuro do estado depende da geração moça e que é portanto loucura permitir que as mentes das crianças sejam moldadas pelo gosto individual", isto me parece escancarar a porta ao totalitarismo. O interêsse do estado não deve ser invocado levianamente para defender medidas que podem pôr em perigo a mais preciosa de tôdas as formas de liberdade, a saber, a liberdade intelectual. E embora eu não advogue o *laissez-faire* com relação a mestres e educadores, creio que esta política é infinitamente superior a uma política autoritária que dê aos funcionários do estado plenos poderes para moldar as mentes e para controlar o ensinamento da ciência, apoiando assim a duvidosa autoridade do perito com a do estado, arruinando a ciência pela prática costumeira de ensiná-la como doutrina autoritária e destruindo o espírito científico da indagação, o espírito da busca da verdade, oposto à crença em sua posse.

Tentei mostrar que o intelectualismo de Sócrates era fundamentalmente igualitário e individualista e que o elemento de autoritarismo nêle envolvido fôra reduzido ao mínimo pela modéstia intelectual de Sócrates e por sua atitude científica. O intelectualismo de Platão é muito diferente dêsse. O "Sócrates" platônico da *República* (14) é a personificação de um autoritarismo sem reservas. (Mesmo as apreciações desaprovadoras que dirige a si próprio não se baseiam na consciência de suas limitações, sendo antes um meio irônico de afirmar a própria superioridade.) Seu alvo educacional não é o despertar da auto-crítica e do pensamento crítico em geral. É, antes, a doutrinação — a moldagem de mentes e de almas que (para repetir uma citação das *Leis* (15) devem "tornar-se, por longo hábito, extremamente incapazes de fazer qualquer coisa independentemente". E a grande idéia igualitária e libertadora de Sócrates de que é possível raciocinar com um escravo, de que há um elo intelectual mútuo entre os homens, um meio de compreensão universal, a saber, a "razão", essa idéia

é substituida pela exigência de um monopólio educacional da classe dirigente, acrescido da mais estrita censura até mesmo dos debates orais.

Sócrates acentuara que não era sábio; que não estava de posse da verdade, mas era antes um pesquisador, um inquiridor, um amante da verdade. Isso, explicou êle, expressa-se pela palavra "filósofo", isto é, o amante da sabedoria, o que a procura, em oposição ao "Sofista", isto é, o homem profissionalmente sábio. Se alguma vez êle proclamou que os estadistas devessem ser filósofos, só podia ter significado com isso que, sobrecarregados de excessivas responsabilidades, êles deviam lançar-se à busca da verdade, com a consciência de suas limitações.

Como fêz Platão a conversão dessa doutrina? À primeira vista, pode parecer que êle não a alterou em absoluto, ao exigir que a soberania do estado fôsse investida nos filósofos, especialmente em vista de, tal como Sócrates, haver definido os filósofos como amantes da verdade. Mas a alteração feita por Platão é, na verdade, tremenda. Seu amante da verdade não é mais o modesto buscador e, sim, o orgulhoso possuidor dela. Traquejado em dialética, é êle capaz de intuição intelectual, isto é, de ver as eternas e celestiais Formas ou Idéias e de comunicar-se com elas. Colocado bem acima de todos os homens comuns, êle é "semelhante a um deus, se não... divino" ([16]), tanto por sua sabedoria quanto por seu poder. O filósofo ideal de Platão aproxima-se tanto do oniciência quanto da onipotência. É o Filósofo-Rei. Creio difícil conceber maior contraste do que o existente entre o ideal socrático e o platônico do filósofo. É o contraste entre dois mundos: o mundo de um individualista racional e modesto e o de um semi-deus totalitário.

A exigência de Platão de que deva governar o sábio — o possuidor da verdade, o "filósofo plenamente qualificado" ([17]) — suscita, naturalmente, o problema de selecionar e educar os governantes. Numa teoria puramente personalista (em oposição a uma institucional), êsse problema poderia ser resolvido simplesmente declarando-se que o governante sábio, em sua sabedoria, será bastante sábio para escolher o melhor homem como seu sucessor. Isto não é, porém, um meio muito satisfatório de abordar o problema. Demasiadas coisas dependeriam de circunstâncias incontroladas; um acidente pode destruir a estabilidade futura do estado. Mas a tentativa de controlar as circunstâncias, de prever o que poderia acontecer e tomar providências a tal respeito, deve levar aqui, como em tôda parte, ao abandono de uma solução puramente personalista e à sua substituição por uma institucional. Como já assinalamos, a tentativa de planejar para o futuro deve sempre conduzir ao institucionalismo.

V

A instituição que, de acôrdo com Platão, tem de cuidar dos futuros líderes pode ser descrita como o departamento educacional do estado. De um ponto de vista puramente político, esta é, em muitos aspectos, a mais importante instituição da sociedade de Platão. Conserva as chaves do poder. Só por essa razão, deveria ser claro que pelo menos os graus mais elevados de educação ficam sob direto contrôle dos governantes. Mas há, para isso, algumas razões adicionais. A mais importante é a de que "os peritos e... os homens de comprovada probidade", como diz Crossman, que, na concepção de Platão, são apenas os adeptos mais sábios, isto é, os próprios governantes, sòmente êles podem ter por encargo a iniciação final dos futuros sábios nos mais altos mistérios da sabedoria. Isto se refere, acima de tudo, à dialética, isto é, à arte da intuição intelectual, de visualizar os originais divinos, as Formas ou Idéias, de desvendar o Grande Mistério que fica por trás das aparências do mundo quotidiano do homem comum.

Quais são as exigências institucionais de Platão com referência a essa forma de educação mais elevada? São notáveis. Exige êle que só sejam admitidos aquêles que deixaram para trás a juventude. "Quando sua fôrça corporal começa a fraquejar, quando passaram da idade dos deveres públicos e militares, então, e só então, pode-lhes ser permitida a entrada no campo sagrado..." ([18]), isto é, o campo dos mais altos estudos dialéticos. A razão de Platão para esta espantosa regra é bastante clara. Êle receia a fôrça do pensamento. "Tôdas as grandes coisas são perigosas" ([19]), é a afirmativa com que introduz a confissão de temer o efeito que o pensamento filosófico possa ter sôbre cérebros que ainda não se achem no limiar da velhice. (Tudo isto é pôsto por êle na bôca de Sócrates, que morreu em defesa de seu direito à livre discussão com os jovens.) Isto, porém, é exatamente o que deveríamos esperar, se nos lembrarmos de que o alvo fundamental de Platão era deter a mudança política. Em sua juventude, os membros da classe superior deverão lutar. Quando ficarem demasiado velhos para poderem pensar independentemente, tornar-se-ão estudantes dogmáticos, para se imbuirem de sabedo-

ria e autoridade, de modo a também se tornarem sábios e transmitir, com sua sabedoria, às gerações futuras, a doutrina do coletivismo e do autoritarismo.

É interessante notar que, numa passagem posterior e mais trabalhada, em que tenta pintar os governantes com as mais brilhantes côres, Platão modifica essa sugestão. Aí ([20]), permite que os futuros sábios comecem seus estudos dialéticos preparatórios aos trinta anos de idade, acentuando, naturalmente, a necessidade "de grande precaução" e os perigos "da insubordinação... que corrompe tantos dialéticos"; e requer que "aquêles a quem possa ser permitido o uso de argumentos devem possuir naturezas disciplinadas e bem equilibradas". Esta alteração, por certo, ajuda a dar ao quadro mais brilho. Mas a tendência fundamental é a mesma. De fato, na continuação dessa passagem, vemos que os futuros líderes não devem ser iniciados nos estudos filosóficos mais altos — na visão dialéctica da essência do Bem — antes de alcançarem, após passar por muitas provas e tentações, a idade dos cinqüenta.

Tal é o ensinamento da *República*. Parece que o diálogo *Parmênides* ([21]) contém mensagem semelhante, pois Sócrates é ali descrito como um jovem brilhante que, havendo incursionado com êxito pela filosofia pura, vê-se em sérias dificuldades quando lhe é pedido uma resenha dos problemas mais sutís da teoria das Idéias. É despedido então pelo velho Parmênides, com a advertência de que deveria adestrar-se mais completamente na arte do pensamento abstrato, antes de aventurar-se de novo ao campo mais elevado dos estudos filosóficos. E é como se tivéssemos aqui (entre outras coisas) a resposta de Platão: "Mesmo Sócrates foi certa vez jovem demais para a dialéctica" — dada aos alunos que o importunavam desejando uma iniciação que êle considerava prematura.

Por que não deseja Platão que seus líderes tenham originalidade ou iniciativa? A resposta, creio, é clara. Êle odeia a mudança e não lhe apraz ver que sejam necessários reajustamentos. Essa explicação da atitude de Platão, porém, não se aprofunda bastante. De fato, enfrentamos aqui uma dificuldade fundamental do princípio de liderança. A própria idéia de selecionar ou educar futuros líderes é auto-contraditória. Pode-se resolver o problema, talvez, até certo grau da excelência corporal. A iniciativa física e a coragem corporal não são, provàvelmente, tão difíceis de verificar. Mas o segrêdo da excelência intelectual é o espírito de crítica; é a independência intelectual. E isto leva a dificuldades que devem mostrar-se insuperáveis para qualquer espécie de autoritarismo. O autoritário, em geral, escolherá aquêles que obedecem, que acreditam nêle, que correspondem à sua influência. Ao fazê-lo, porém, plausìvelmente escolherá mediocridades, pois exclui aquêles que se revoltam, que duvidam, que ousam resistir à sua influência. Nem pode uma autoridade admitir que o intelectualmente corajoso, isto é, aquêle que ousa desafiar essa autoridade, seja o tipo de maior valor. Naturalmente, as autoridades sempre permanecerão convencidas de sua capacidade para descobrir a iniciativa. Mas o que entendem por isso é apenas a rápida captação de suas intenções, e continuarão sempre incapazes de ver a diferença. (Aqui podemos penetrar, talvez, no segrêdo da dificuldade peculiar de escolher líderes militares capazes. As exigências da disciplina militar acentuam as dificuldades discutidas e os métodos de promoção militar são tais que quem ousa pensar por si mesmo é normalmente eliminado. Nada é menos verdadeiro, até onde se trata da iniciativa intelectual, do que dizer que os que são bons para obedecer também são bons para comandar ([22]). Dificuldades muito semelhantes se erguem nos partidos políticos: raras vêzes o "Sexta Feira" do líder partidário é um sucessor capaz.)

Acredito termos chegado aqui a um resultado de certa importância e que pode ser generalizado. Dificilmente pode idear-se uma instituição para seleção dos indivíduos de maior realce. A seleção institucional pode servir maravilhosamente para os fins propostos por Platão, isto é, para deter tôda mudança. Mas, se lhe pedirmos mais, então já não servirá para nada, pois tenderá sempre a eliminar a iniciativa e a originalidade e, de modo mais geral, as qualidades inesperadas e pouco freqüentes. Isto não é, por certo, uma crítica do institucionalismo político. Só reafirmamos o que antes já havíamos dito, isto é, que sempre devemos preparar-nos para os piores líderes, embora, naturalmente, cuidemos de procurar os melhores. *É,* porém, uma crítica da tendência para sobrecarregar as instituições, especialmente a instituição educacional, com a tarefa impossível de escolher os melhores. Nunca isto poderia ser sua tarefa. Tal tendência transforma nosso sistema educacional numa corrida, faz de um curso de estudos uma carreira de obstáculos. Em vez de encorajar o estudante a dedicar-se a seus estudos por amor a estudar, em vez de encorajá-lo a amar realmente o objeto de sua pesquisa e a indagação, ([23]) é êle incitado a estudar em função de sua carreira pessoal e levado a só adquirir aquêles conhecimentos que lhe sejam úteis para transpor os obstáculos de que se deve livrar a fim de adiantar-se. Em outras palavras, mesmo no

campo da ciência, nossos métodos de seleção se baseiam num apêlo á ambição pessoal, de forma um tanto crua. (E é como reação natural a êsse apêlo que o estudante aplicado é encarado com suspeita por seus colegas.) A exigência impossível de uma seleção institucional de líderes intelectuais põe em perigo a própria vida não só da ciência, como da inteligência.

Tem-se dito, e sempre com verdade, que Platão foi o inventor tanto de nossas escolas secundárias como de nossas universidades. Não conheço argumento melhor para uma visão otimista da humanidade, nem prova melhor de seu amor indestrutível à verdade e à decência, de sua originalidade e obstinação e saúde, do que o fato de não haver sido arruinada por êsse devastador sistema de educação. A despeito da traição de tantos de seus líderes, há um grande número, antigos assim como novos, de decentes, inteligentes e devotados às suas obrigações. "Às vêzes me espanto por não ter sido o dano feito mais claramente perceptivel", diz Samuel Butler ([24]), e por terem moços e moças crescido de modo tão bom e sensato, como ocorreu, apesar das tentativas quase deliberadamente feitas para desviar e enfezar êsse crescimento. Alguns, sem dúvida, foram prejudicados, sofrendo disso até o fim de suas vidas; mas muitos pareceram pouco, ou nada, piores, e alguns quase melhores. A razão poderia estar em que o instinto dos moços, na maioria dos casos, tanto se rebela contra seu adestramento, que, por mais que façam os mestres, nunca conseguem que êles lhes prestem séria atenção."

Pode-se mencionar aqui que, na prática, Platão não mostrou demasiado sucesso como seletor de líderes políticos. Tenho em mente não tanto o decepcionante resultado de sua experiência com Dionísio, o Moço, tirano de Siracusa, como a participação da Academia de Platão na vitoriosa expedição de Dio contra Dionísio. Dio, famoso amigo de Platão, foi apoiado nessa aventura por certo número de membros da Academia de Platão. Um dêles era Calipo, que se tornou o companheiro de maior confiança de Dio. Dio, depois que se fêz tirano de Siracusa, mandou assassinar Heráclides, seu aliado (e talvez seu rival). Pouco mais tarde, foi êle próprio assassinado por Calipo, que usurpou a tirania para perdê-la treze meses após. (Foi êle, por sua vez, assassinado pelo filósofo pitagórico Leptines.) Mas êste acontecimento não foi o único dessa espécie na carreira de Platão como mestre. Clearco, um dos discípulos de Platão (e de Isócrates), fêz-se tirano de Heracléia, depois de haver-se apresentado como um líder democrático. Foi assassinado por um seu parente, Quíon, outro membro da Academia de Platão. (Não podemos saber como

Quíon, que alguns retratam como um idealista, teria agido, pois foi logo morto.) Estas e outras experiências similares de Platão ([25]) — que se podia gabar de um total de pelo menos nove tiranos entre seus discípulos e companheiros de outrora — lançam luz sôbre as dificuldades peculiares relacionadas com a seleção de homens que devam ser investidos de poder absoluto. É dificil encontrar um homem cujo caráter êsse poder não corrompa. Como diz Lord Acton: todo poder corrompe, e o poder absoluto corrompe de forma absoluta.

Em suma: o programa político de Platão foi muito mais institucional do que personalista: esperava êle deter a mudança política pelo contrôle institucional da sucessão na liderança. O contrôle devia ser educacional, baseado numa concepção autoritária do ensino, na autoridade do perito letrado, do "homem de comprovada probidade". Foi isto o que Platão fêz da exigência de Sócrates de que um político responsável deveria ser um amante da verdade e da sabedoria, mais do que um perito, sòmente sendo sábio ([26]) se conhecesse suas próprias limitações.

Capítulo 8

O REI FILÓSOFO

E o estado erigirá monumentos... para celebrar sua memória. E sacrifícios ser-lhes-ão oferecidos como a semi-deuses, ... como a homens que são abençoados pela graça e semelhantes a deuses.

Platão

O contraste entre os credos platônico e socrático é mesmo maior do que até aqui mostrei. Platão, disse eu, acompanhou Sócrates em sua definição do filósofo. "A quem chamas verdadeiros filósofos? Aos que amam a verdade", lemos na *República*. ([1]) Mas êle próprio não é inteiramente verdadeiro ao fazer essa asserção. Não crê realmente nela, pois rudemente declara, em outras partes, que um dos privilégios reais do soberano é fazer pleno uso de mentiras e enganos. "Se há alguém com direito a mentir, este só pode ser o governante da cidade, a fim de enganar a seus inimigos e a seus próprios concidadãos em benefício da cidade; mas nenhum outro deve gozar dêsse privilégio". ([2]).

"Em benefício da cidade", diz Platão. De novo se vê aqui que o princípio da utilidade coletiva constitui a consideração ética fundamental. A moralidade totalitária governa tudo, inclusive a definição, a Idéia do filósofo. Nem seria mistér acrescentar que, pelo mesmo princípio de conveniência política, os súditos estão obrigados a dizer a verdade. "Se o governante surpreender *alguém* em uma mentira... castigá-lo-á então, por fomentar uma prática que põe em perigo e fere a cidade..." (3) Só neste último sentido, levemente inesperado, é que os governantes platônicos — os reis filósofos — se mostram amantes da verdade.

I

Platão ilustra essa aplicação de seu princípio de utilidade coletiva ao problema da veracidade com o exemplo do médico. O exemplo é bem escolhido, pois Platão gosta de visualizar sua missão política como a do curador ou salvador do corpo enfêrmo da sociedade. Fora isso, o papel que êle destina à medicina lança luz sôbre o caráter totalitário da cidade de Platão, em que o interêsse do estado domina a vida dos cidadãos, desde o casamento de seus pais até ao túmulo. Platão interpreta a medicina como uma forma de política, ou, como êle próprio diz, encara "Esculápio, o deus da medicina, como um político (4)". A arte médica, explica, não deve considerar o prolongamento da vida como o seu alvo, e sim o interêsse do estado. "Em tôdas as comunidade devidamente governadas, cada homem tem sua tarefa particular fixada no estado. É o que deve fazer e não tem tempo para gastar a vida caindo doente e sendo curado." Em consequência, o médico "não tem o direito de atender a um homem que não possa desempenhar seus deveres normais, pois tal homem é inútil para si mesmo e para o estado". A isto se acrescenta a consideração de que tal homem poderia ter "filhos provàvelmente também enfêrmos", que se tornariam igualmente uma carga para o estado. (Na velhice, Platão menciona a medicina, apesar de seu ódio aumentado ao individualismo, com inspiração mais pessoal. Queixa-se do médico que trata mesmo os cidadãos livres como se fôssem escravos" emitindo ordens como um tirano cuja vontade é lei e correndo a seguir para atender ao próximo paciente-escravo" (5), e reclama gentileza e paciência maiores no tratamento médico, pelo menos daquêles que não sejam escravos.) Com relação ao uso de mentiras e enganos, Platão insiste em que êstes são "úteis apenas como remédios" (6); mas o governante do estado, frisa Platão, não deve comportar-se como alguns dêsses "médicos comuns" que não têm a coragem de administrar remédios fortes. O rei filósofo, amante da verdade como filósofo, deve, como rei, ser "um homem mais corajoso", visto como deve dispor-se a "administrar numerosas mentiras e ilusões" — em benefício dos governados, apressa-se Platão em dizer. Coisa que significa, como já sabemos, e como veremos novamente na referência de Platão á medicina "em benefício do estado". Kant observou certa vez, com espírito muito diferente, que a sentença "a veracidade é a melhor política" pode em verdade ser discutível, ao passo que a sentença "a veracidade é melhor que a política" está fora de discussão (7).

Que espécie de mentiras tem Platão em mente quando exorta seus governantes a usarem remédios fortes? Crossman acentua, com razão, que Platão considera a "propaganda, a técnica de controlar o comportamento da... massa da maioria governada" (8). Por certo Platão tinha-o primeiramente em mente; mas, quando Crossman sugere que as mentiras da propaganda apenas se destinavam ao consumo dos governados, ao passo que os governantes seriam um corpo intelectual plenamente esclarecido, então não posso concordar. Acho, antes, que o completo rompimento de Platão com qualquer coisa que se assemelhe ao intelectualismo de Sócrates em parte alguma é mais evidente do que na passagem em que êle por duas vêzes expressa sua esperança de que mesmo os *próprios governantes* possam ser induzidos a crer, pelo menos após algumas gerações, na sua maior mentira propagandística: quero dizer, seu racismo, seu Mito do Sangue e do Solo, conhecido como o Mito dos Metais no Homem e dos Filhos da Terra. Vemos aqui que os princípios utilitários e totalitários de Platão derrogam tudo, até mesmo o privilégio dos governantes de conhecer a verdade e ordenar que ela lhes seja dita. O motivo para que Platão deseje que os próprios governantes acreditem na mentira da propaganda é sua esperança de aumentar-lhe o efeito salutar, isto é, fortalecer o regime da raça de amos e, por fim, deter tôda mudança política.

II

Platão apresenta seu Mito do Sangue e do Solo com a rude e franca admissão de que é uma fraude. "Bem, então — diz o Sócrates da *República* — não poderíamos talvez fabricar uma dessas úteis mentiras que acabamos de mencionar?

Com a ajuda de uma só mentira senhorial podemos, se tivermos sorte, chegar a persuadir mesmo os próprios governantes, e, se não, pelo menos o resto da cidade" (9). É interessante notar o emprêgo do termo "persuadir". Persuadir alguém a crer numa mentira significa, com mais precisão, extraviá-lo, ou zombar dêle; e estaria mais de acôrdo com o franco cinismo do trecho citado traduzí-lo assim: "poderemos, se tivermos sorte, burlar-nos até dos governantes". Mas Platão emprega o têrmo "persuasão" com muita frequência e sua ocorrência aqui lança certa luz sôbre outras passagens. Pode ser tomado como uma advertência de que passagens similares êle pode ter em mente mentiras de propaganda; mais especialmente onde advoga que o estadista deva governar" tanto pela persuasão como pela fôrça". (10)

Depois de anunciar sua "mentira senhorial", Platão, em vez de passar diretamente à narração de seu Mito, desenvolve primeiro um longo preâmbulo, um tanto semelhante ao extenso prefácio que precede sua descoberta da justiça; indicação, creio, de sua falta de segurança. Parece que êle não esperava que a proposta a seguir encontrasse aceitação muito favorável entre os leitores. O próprio Mito apresenta duas idéias. A primeira é fortalecer a defesa da terra mãe; é a idéia de que os guerreiros de sua cidade são autóctones, "nascidos da terra de sua pátria" e dispostos a defender sua pátria, que é a sua mãe. Esta velha e bem conhecida idéia não é por certo o motivo da hesitação de Platão (embora o palavreado do diálogo claramente o sugira.). A segunda idéia, porém, "o resto da história", é o mito do racismo: "Deus... colocou ouro naquêles que são capazes de governar, prata nos auxiliares e ferro e cobre nos camponeses e nas outras classes produtoras" (11) Êsses metais são hereditários, são características raciais. Neste trecho em que Platão introduz, vacilante e pela primeira vez, sua doutrina racial, considera êle a possibilidade de que nasçam filhos com uma mescla de metais que não os de seus pais; eis a razão porque aí anuncia a seguinte regra: se, em alguma das classes mais baixas, "filhos nascerem com mistura de ouro e prata, serão... indicados para guardiães... e auxiliares." Mas essa concessão é revogada em passagens posteriores da *República* (e também nas *Leis*), especialmente na história da Queda do Homem e do Número (12), parcialmente citada no capítulo 5 dêste livro. Vemos nessa passagem que *qualquer* mistura com um dos metais baixos deve ser excluida das classes superiores. A possibilidade de misturas e mudanças correspondentes de posição, portanto, só significa que crianças nascidas na nobreza, mas degeneradas, possam ser rebaixadas, e não que qualquer filho das classes baixas possa elevar-se. O modo pelo qual qualquer mistura de metais deve levar à destruição é descrito na passagem conclusiva da história da Queda do Homem: "O ferro misturar-se-á com a prata e o bronze com o ouro, e dessa mistura nascerão a variação e a absurda irregularidade; e onde quer estas nasçam, engendrarão luta e hostilidade. E é assim que podemos descrever a ascendência e o nascimento da Dissensão, onde quer que ela surja". (13) É a esta luz que devemos notar como o Mito dos Filhos da Terra conclui com a cínica invenção de uma profecia por um oráculo fictício: "a cidade deve perecer quando guardada por ouro e cobre" (14). A relutância de Platão em apresentar imediatamente seu racismo nas suas formas mais radicais indica, suponho, que êle sabia quanto êste se opunha às tendências democráticas e humanitárias de sua época.

Se considerarmos a rude admissão de Platão de que seu Mito do Sangue e do Solo é uma mentira de propaganda, então a atitude dos comentaristas para com o Mito é algo enigmática. Adam, por exemplo, escreve: "Sem isso, o presente esbôço de um estado seria incompleto. Necessitamos de certa garantia para a permanência da cidade;... e nada poderia estar mais de acôrdo com a *moral predominante e o espírito religioso* da educação de Platão... do que encontrar êle essa garantia *antes na fé do que na razão"* (15). Concordo (embora não seja bem isso o que Adam quis dizer) em que nada está mais de acôrdo com a moral totalitária de Platão do que sua defesa das mentiras de propaganda. Mas não compreendo absolutamente como o comentarista religioso e idealista possa declarar, por inferência, que religião e fé estejam no mesmo nível de uma mentira oportunista. Na realidade, o comentário de Adam é uma reminiscência do convencionalismo de Hobbes, da concepção de que os princípios da religião, embora não verdadeiros, são um instrumento político indispensável e da maior eficiência. E esta consideração vem mostrar-nos que Platão, afinal de contas, era mais convencionalista do que se poderia pensar. Êle nem sequer recua ante o estabelecimento de uma fé religiosa "através da convenção" (devemos levar a seu crédito a franqueza de admitir que se trata apenas de uma invenção), enquanto o reconhecido convencionalista Protágoras pelo menos acredita que as leis, feitas por nós, recebiam o auxílio da inspiração divina. É difícil compreender por que razão aquêles comentaristas de Platão (16) que o louvam por combater o convencionalismo subversivo dos Sofistas e por estabelecer um naturalismo espiritual baseado

em última análise na religião, deixam de censurá-lo por fazer da convenção, ou antes de uma invenção, a base definitiva da crença religiosa. De fato, a atitude de Platão para com a religião, como a revela sua "mentira inspirada", é pràticamente idêntica à de Crítias, seu bem-amado tio, o brilhante líder dos Trinta Tiranos, que estabeleceu um sangrento e inglório regime em Atenas depois da Guerra do Peloponeso. Crítias, poeta, foi o primeiro a glorificar as mentiras da propaganda, cuja invenção descreveu em fortes versos, louvando os sábios astutos que fabricaram a religião a fim de "persuadir" o *povo,* isto é, submetê-lo pela ameaça ([17]):

> *"Então veio, parece, um sábio astuto,*
> *o primeiro inventor do mêdo aos deuses...*
> *Forjou um conto, altamente sedutora*
> *doutrina, em que a verdade se ocultava*
> *sob os véus de mendaz sabedoria.*
> *Disse onde moram os terríveis deuses*
> *das alturas, em cúpulas girantes,*
> *de onde ruge o trovão, e aterradores*
> *relâmpagos do raio os olhos cegam...*
> *Cingiu assim os homens com atilhos*
> *de pavor, rodeando-os de deuses*
> *em esplêndidos sólios, encantou-os*
> *com seus feitiços, e os intimidou —*
> *e a desordem mudou-se em lei e ordem."*

Na opinião de Crítias, a religião nada mais é do que a mentira senhorial de um grande e astuto estadista. As concepções de Platão são impressionantemente semelhantes, tanto na introdução do Mito na *República* (onde êle franca e rudemente admite que o Mito é uma mentira), como nas *Leis,* onde diz que a instalação de ritos e de deuses "é tarefa para um grande pensador" ([18]). Mas será esta a verdade completa a respeito da atitude religiosa de Platão? Era Platão *apenas* um oportunista em tais assuntos e seria simplesmente socrático o espírito, muito diferente, de suas obras mais antigas? Não há meio, sem dúvida, de decidir esta questão com certeza, embora intuitivamente eu sinta que por vêzes pode haver um sentimento religioso mais genuíno, expresso mesmo em suas obras posteriores. Acredito, porém, que sempre que Platão considera assuntos religiosos em relação à poltica, seu oportunismo político varre todos os outros sentimentos. Assim é que êle exige, nas *Leis,* as mais severas punições até mesmo para as pessoas honestas e merecedoras de honras, desde que suas opiniões referentes aos deuses se desviem das mentiras pelo estado ([19]). Suas almas deverão ser submetidas a um Concílio Noturno de inquisidores ([20]) e, se não se desdisserem, ou se repetirem a ofensa, a acusação de impiedade significa a morte. Esqueceu êle que Sócrates caiu como vítima dessa mesma acusação?

Da doutrina religiosa central de Platão pode-se deduzir que tais exigências são inspiradas principalmente pelo interêsse do estado, e não pelo interêsse na fé religiosa. Os deuses, ensina êle nas *Leis,* punem severamente todos os que se colocam do lado errado no conflito entre o bem e o mal, conflito que é explicado como o existente entre individualismo e coletivismo ([21]). E os deuses, insiste, têm ativo interêsse nos homens, são meros espectadores. Não podem, também, ser levados a abster-se da punição, quer por orações, quer por sacrifícios ([22]). É claro o interêsse político que se esconde atrás de tal ensinamento, e Platão o torna ainda mais claro ao exigir que o estado deva suprimir qualquer dúvida a respeito de qualquer parte dêsse dogma político-religioso e em especial a respeito da doutrina de que os deuses nunca deixam de punir.

O oportunismo de Platão e sua teoria das mentiras torna difícil, sem dúvida, interpretar o que êle diz. Até onde acreditava êle em sua teoria da justiça? Até onde acreditava na verdade das doutrinas religiosas que pregava? Seria êle próprio, talvez, um ateu, a despeito de sua exigência de punição para os outros (menores) ateus? Embora não possamos esperar dar resposta definida a qualquer dessas indagações, creio ser difícil, e metodològicamente fraco, não dar a Platão pelo menos o benefício da dúvida. Especialmente a sinceridade fundamental de sua crença de haver premente necessidade de deter qualquer mudança política não pode ser discutida, acho eu. (Voltarei a isto no cap. 10) Por outro lado, não podemos duvidar de que Platão submete o amor socrático à verdade ao princípio mais fundamental de que o regime da classe dos amos deve ser fortalecido.

Interessante é notar, porém, que a teoria da verdade de Platão é levemente menos radical do que sua teoria da justiça. Vimos já que a justiça é definida pràticamente como aquilo que serve aos interêsses de seu estado totalitário. Teria sido sem dúvida possível definir o conceito da verdade do mesmo modo utilitário ou pragmatista. Meu Mito é verdadeiro, poderia ter dito Platão, porque tudo quanto serve aos interêsses do meu estado deve ser crido e, portanto, chamado "verdadeiro"; e não deve haver outro critério de verdade. Em teoria, passo análogo foi dado pelos pragmatistas sucessores de Hegel; na prática, foi dado pelo próprio Hegel e seus sucessores racistas. Platão, porém, reteve bastante do espírito

socrático para admitir sinceramente que estava mentindo. O passo dado pela escola de Hegel era um que nunca poderia ter ocorrido, acredito, a nenhum companheiro de Sócrates ([23]).

III

E basta quanto ao papel desempenhado pela Idéia da Verdade no estado melhor de Platão. Além, entretanto, da Justiça e da Verdade, temos ainda de considerar outras Idéias, tais como as do Bem, Bondade e Felicidade, se quisermos remover as objeções, suscitadas no Capítulo 6, contra nossa interpretação do programa político de Platão como puramente totalitário e baseado no historicismo. Podemos abordar a discussão de tais Idéias, assim como a da Sabedoria, que já foi em parte discutida no capítulo anterior, considerando o resultado um tanto negativo a que chegou nossa discussão da Idéia da Verdade. De fato, êste resultado vem propor novo problema: por que Platão requer que os filósofos sejam reis, ou os reis sejam filósofos, se êle define o filósofo como um amante da verdade e insiste, por outro lado, em que o rei deva ser "mais corajoso" e use mentiras?

A única resposta a esta pergunta é, sem dúvida, a de que Platão efetivamente tem no espírito coisa muito diferente ao usar o têrmo "filósofo". Vimos no último capítulo que, em verdade, seu filósofo não é o devotado buscador da sabedoria, mas seu orgulhoso possuidor. É um erudito, um sábio. O que Platão exige, portanto, é o regime da erudição — a *sofocracia,* se assim posso dizer. A fim de compreender essa exigência, devemos tentar verificar quais as espécies de funções tornariam desejável que o governante do estado de Platão fôsse um possuidor de conhecimentos "um filósofo plenamente qualificado", como êle diz. As funções a ser consideradas podem ser divididas em dois grupos principais, a saber, os relacionados com a *fundação* do estado e os ligados á sua *preservação.*

IV

A primeira e mais importante função do rei filósofo é a de fundador e legislador da cidade. É clara a razão de necessitar Platão de um filósofo para essa tarefa. Se o estado deve ser estável, deverá então ser uma cópia verdadeira da divina Forma ou Idéia do Estado. Mas só um filósofo plenamente proficiente na mais elevada das ciências, a dialética, será capaz de ver o copiar o Original celeste. Êste ponto é muito acentuado na parte da *República* em que Platão desenvolve seus argumentos em favor da soberania dos filósofos ([24]). Os filósofos "amam ver a verdade" e um verdadeiro amante sempre ama ver o todo e não simplesmente partes. Assim êle não ama, como o faz o povo comum, as coisas sensíveis e seus "belos sons e côres e formas", mas deseja "ver e admirar a natureza real da beleza", a Forma ou Idéia da Beleza. *Dêste modo, Platão dá nova significação à palavra "filósofo",* a de um amante que vê o mundo divino de Formas ou Idéias. Como tal, o filósofo é o homem que pode tornar-se o fundador de uma cidade virtuosa ([25]): "O filósofo que tem comunhão com o divino" pode ser "dominado pela premência de concretizar... sua visão celestial" da cidade ideal e dos cidadãos ideais. É como um desenhista ou pintor que tem "o divino como seu modêlo". Apenas filósofos verdadeiros podem "esboçar a planta da cidade", pois só êles conseguem ver o original, e podem copiá-lo, "fazendo com que seus olhos viagem de um ponto a outro, do modêlo para a pintura e da pintura para o modêlo".

Como "pintor de constituições" ([26]), o filósofo deve ser auxiliado pela luz da bondade e da sabedoria. Poucas observações serão aduzidas em relação a estas duas idéias e à sua significação para o filósofo em sua função de fundador da cidade.

A *Idéia do Bem* de Platão é a mais elevada na hierarquia das Formas. É êle o sol do mundo divino de Formas ou Idéias, que não só lança luz sôbre todos os outros membros mas é a fonte de sua existência ([27]). É também a fonte ou causa de todo conhecimento e de tôda verdade. ([28]) A capacidade de ver, de apreciar, de conhecer o Bem é, assim, indispensável ao dialéctico ([29]). Sendo o sol e a fonte de luz do mundo das Formas, o Bem capacita o filósofo-pintor a discernir seus objetos. Tem, portanto, função da maior importância para o fundador da cidade. Mas esta informação puramente formal é tudo quanto conseguimos. Em parte alguma a Idéia do Bem de Platão desempenha papel político ou ético mais direto, nem nos diz êle que ações são boas ou produzem o bem, à exceção do bem conhecido código moral coletivista, cujos preceitos são introduzidos sem recurso à Idéia do Bem. As observações de que o Bem é a meta e de que é desejado por todos os homens ([30]) não enriquecem a informação que nos é dada. Êsse formalismo vazio é ainda mais acentuado no *Filebo,* onde o Bem é identificado com a Idéia

de Medida ou Meio ([31]). E quando leio o relato de que Platão, em seu famoso discurso "Do Bem", decepcionou uma audiência não educada ao definir o Bem como "a classe do determinado concebida como uma unidade", vai para êsse auditório a minha simpatia. Na *República*, Platão diz francamente ([32]) que não pode explicar o que entende por "Bem". A única sugestão prática que conseguimos extrair é a mencionada no início do capítulo 4 — a de que o bem é tudo o que preserva e o mal é tudo quanto leva à corrupção ou degeneração. ("Bem", contudo, não parece ser aqui a Idéia do Bem, mas antes uma propriedade das coisas que as torna semelhantes às idéias.) Temos, enfim, que o Bem é um estado imutável, detido, das coisas; é o estado das coisas em repouso.

Isto não parece levar-nos para muito além do totalitarismo político de Platão; e a análise da *Idéia da Sabedoria* de Platão conduz a resultados igualmente decepcionantes. A sabedoria, como vimos, não significa para Platão a íntima visão socrática das próprias limitações, nem significa aquilo que a maioria de nós esperaria, a compreensão auxiliadora da humanidade e dos problemas humanos e o caloroso interêsse por êles. Os sábios de Platão, altamente preocupados com os problemas de um mundo superior, "não têm tempo para cuidar dos negócios dos homens... ; ligam-se estreitamente e prestam atenção ao ordenado e medido." Eis o tipo certo de ensinamento que torna um homem sábio: "As naturezas filosóficas são amantes daquela espécie de ensinamento que lhes revela uma realidade existente para sempre e nunca perseguida pela geração e degeneração". Não parece, assim, que o tratamento dado por Platão à sabedoria nos conduza muito além do ideal de paralisar a mudança.

V

Embora a análise das funções do fundador da cidade não revele quaisquer novos elementos éticos na doutrina de Platão, ela mostrou que há uma razão definida para ser um filósofo o fundador da cidade. Isto, porém, não justifica a exigência da soberania permanente do filósofo. Explica apenas a razão de dever ser o filósofo o primeiro legislador e não a da necessidade de ser êle o governante permanente, especialmente porquanto nenhum dos governantes subsequentes deverá introduzir qualquer alteração. Para completa justificação da exigência de que os filósofos devem governar, necessitamos,

portanto, passar á análise das tarefas relacionadas com a preservação da cidade.

Sabemos pelas teorias sociológicas de Platão que o estado, uma vez estabelecido, continuará a ser estável enquanto não houver brecha na unidade da classe dominante. A formação dessa classe é, portanto, a grande função preservadora do soberano, função que deve persistir enquanto o estado existir. Até onde justifica ela a exigência de que o filosofo deva governar? Para responder a esta indagação, devemos distinguir uma vez mais, dentro dessa função, entre duas atividades diferentes: a supervisão da educação e a supervisão da criação eugênica.

Por que deveria ser um filósofo o dirigente da educação? Por que não seria suficiente, uma vez estarem estabelecidos o estado e seu sistema educacional, colocar à sua frente um general experiente, um rei-soldado? A resposta de que o sistema educacional não deve fornecer apenas soldados, mas filósofos e, portanto, necessita de filósofos tanto quanto de soldados como supervisores, é evidentemente pouco satisfatória, pois, se não se necessitasse de filósofos como dirigentes de educação e como governantes permanentes, então não seria necessário que o sistema educacional produzisse novos. As exigências do sistema educacional não podem, como tais, justificar a necessidade de filósofos no estado de Platão, ou postular que os governantes devam ser filósofos. A coisa seria sem dúvida diferente se a educação platônica tivesse um alvo individualista, separado do seu alvo de servir aos interêsses do estado; por exemplo, o alvo de desenvolver as faculdades filosóficas, simplesmente em função destas. Mas quando vemos, como vimos no capítulo precedente, quanto temia Platão permitir qualquer coisa que se assemelhasse ao pensamento independente ([33]) e quando vemos agora que o alvo teórico final desta educação filosófica era simplesmente um "Conhecimento da Idéia do Bem" que é incapaz de dar uma explicação inteligível dessa Idéia, então começamos a verificar que esta não pode ser a explicação. Tal impressão é fortalecida ao nos lembrarmos do capítulo 4, onde vimos que Platão também reclamava "restrições" para a educação "musical" ateniense. A grande importância que Platão dá a uma educação filosófica dos governantes deve ser explicada por outras razões — por motivos que devem ser puramente políticos.

A principal razão que posso ver é a necessidade de incrementar ao máximo a autoridade dos governantes. Se a educação dos auxiliares funcionar devidamente, haverá abundância de bons soldados. As eminentes qualidades militares podem,

todavia, ser insuficientes para estabelecer uma autoridade indiscutida e indiscutível. Esta deve basear-se em exigências mais elevadas. Platão baseia-a nas reivindicações de poderes sobrenaturais, místicos, que desenvolve em seus dirigentes. Êstes não são como o comum dos homens. Pertencem a outro mundo, comunicam-se com o divino. Assim, o rei-filósofo parece ser em parte uma cópia de um rei-sacerdote tribal, instituição que já mencionamos em conexão com Heráclito. (A instituição de reis-sacerdotes tribais, ou curandeiros, ou pagés, parece também ter influenciado a antiga seita pitagórica, com seus tabus tribais surpreendentemente ingênuos. Aparentemente, a maioria dêles caira mesmo antes de Platão. Mas permaneceu a exigência pitagórica de uma base sobrenatural para a autoridade.) Assim, a educação filosófica de Platão tem uma função política definida. *Assinala os governantes e ergue uma barreira entre governantes e governados.* (Isto permaneceu como uma função saliente da educação "superior" até em nossos próprios dias.) A sabedoria platônica é adquirida, em alto grau, com o fito de estabelecer uma classe política dominante permanente. Pode ser descrita como "medicina" política, que dá poderes místicos aos que a possuem, os curandeiros (34).

Não pode ser esta, porém, a resposta completa à nossa indagação sôbre as funções do filósofo no estado. Significa ela, antes, que a indagação sôbre a necessidade de um filósofo foi apenas desviada, e que teremos de suscitar agora pergunta análoga sôbre as funções práticas do pagé ou curandeiro. Platão deve ter tido algum alvo definido ao idear seu adestramento filosófico especializado. Devemos procurar uma função permanente do governante análoga à função temporária do legislador. A única esperança de descobrir tal função parece estar no campo da criação da raça dos senhores.

VI

O melhor meio de descobrir a razão pela qual se necessita de um filósofo como governante permanente, consiste em fazer a pergunta: que acontece, de acôrdo com Platão, a um estado que não seja permanentemente governado por um filósofo? Platão deu clara resposta a tal pergunta. Se os guardiães do estado, mesmo de um estado perfeito, desconhecerem a sabedoria pitagórica e o Número Platônico, então a raça dos guardiães, e com ela o estado, deverá degenerar.

Toma assim o racismo parte mais central no programa político de Platão do que se poderia esperar à primeira vista. Assim como o Número Platônico racial ou nupcial fornece o quadro de sua sociologia descritiva, "o quadro em que se emoldura a Filosofia Platônica da História" (como diz Adam), assim também fornece êle a colocação para a exigência política de Platão quanto á soberania dos filósofos. Depois do que se disse no capítulo 4 acêrca dos "pastores" ou "criadores de gado" que formam o fundo do estado de Platão, talvez não estejamos de todo despreparados para observar que seu *rei* é um rei-criador. Mas pode ainda surpreender a alguns o fato de ser também o seu *filósofo* um filósofo-criador. A necessidade de criação científica, matemático-dialéctica e filosófica não é o menor dos argumentos que vêm por trás da reivindicação de soberania dos filósofos.

Mostrou-se no capítulo 4 como o problema de obter uma raça pura de cães de vigia humanos é acentuado e desenvolvido nas primeiras partes da *República.* Mas até aqui não encontramos qualquer razão plausível pela qual um filósofo genuíno e plenamente qualificado deva ser um eficiente e bem sucedido criador político. E contudo, como sabe qualquer criador de cães, de cavalos ou de aves, a criação racional é impossível sem um modêlo, um alvo que o guie em seus esforços, um ideal de que êle tente aproximar-se por meio dos métodos de cruzamento e seleção. Sem tal padrão, nunca poderia êle decidir que produto é "bastante bom", nunca poderia falar da diferença entre "bom produto" e "mau produto". Mas êsse padrão corresponde exatamente à Idéia Platônica da raça que êle pretende criar.

Assim como apenas o verdadeiro filósofo, o dialéctico, pode ver, de acôrdo com Platão, o original divino da cidade, assim também sòmente o dialéctico poderá ver aquêle outro original divino: a Forma ou Idéia do Homem. Sòmente êle será capaz de copiar êsse modêlo, de fazê-lo descer do Céu à Terra (35), e de realizá-lo aqui. É uma Idéia régia, esta Idéia do Homem. Não representa, como alguns têm pensado, o que é comum a todos os homens; não é o conceito universal de "homem". É antes, o original do homem à semelhança do deus, um super-homem imutável. filósofo deve tentar realizar na terra o que Platão descreve como a raça dos "mais constantes, mais viris e, dentro dos limites das possibilidades, mais belos homens formados...; nascidos nobremente e de caráter inspirador de reverente temor" (36). Deve ser uma raça de homens e mulheres "semelhantes aos deuses, se não divinos...

esculpidos com perfeita beleza ([37])" — uma raça senhorial, destinada pela natureza a reinar e dominar.

Vemos que as duas funções fundamentais do filósofo-rei são análogas: tem êle de copiar o original divino da cidade e tem de copiar o original divino do homem. É o único capaz disso, o que sente a premência de "realizar, no indivíduo assim como na cidade, sua visão celestial" ([38]).

Podemos agora compreender por que Platão deixa cair sua primeira sugestão de que uma excelência acima do comum é necessária a seus governantes, no mesmo ponto em que pela primeira vez requer que os princípios da criação dos animais devam ser aplicados á raça dos homens. Temos o maior cuidado, diz êle, com a criação dos animais. "Se não os criardes dêste modo, não achais que a raça de vossos cães, ou de vossas aves, degenerará rapidamente?" Deduzindo daí que o homem deve ser criado com os mesmos cuidados, "Sócrates" exclama: "Céus! Que excelências extraordinárias não deveremos exigir de nossos governantes, se os mesmos princípios se aplicarem à raça humana!" ([39]) Esta exclamação é significativa; é uma das primeiras sugestões de que os governantes devem constituir uma classe de "extraordinária excelência", com estatuto e adestramento que lhe sejam próprios; e assim somos preparados para a exigência de que sejam filósofos. Mas o trecho é ainda mais significativo pelo fato de levar diretamente à exigência de Platão de ser dever dos governantes, como médicos da raça humana, administrar mentiras e engodos. As mentiras são necessárias, assevera Platão, "para que vosso rebanho alcance a mais alta perfeição", pois isto reclama "medidas que devem ser mantidas em segrêdo de todos que não sejam os governantes, caso desejemos conservar o grupo dos guardiães realmente livre da desunião". Na verdade, o apêlo (citado acima) para que os governantes tenham mais coragem em administrar a mentira como um remédio é feito em relação com isto; prepara o leitor para a exigência seguinte, considerada como de particular importância por Platão. Determina êle ([40]) que os governantes inventem, com o fim de consorciar os jovens auxiliares, "um sistema engenhoso de sorteio, de modo que as pessoas que ficarem decepcionadas... possam censurar sua má sorte, e não os governantes", que, secretamente, deverão manejar o sorteio. E logo após êsse desprezível conselho para evitar a admissão de responsabilidade (colocando-o na bôca de Sócrates, Platão difama seu grande mestre), "Sócrates" faz uma sugestão ([41]), que é logo adotada e desenvolvida por Glaucon e que podemos, portanto, denominar *Edito Glauconiano*. Refiro-me à lei brutal ([42]) que impõe a

tôdas as pessoas de ambos os sexos o dever de se submeterem, enquanto durar uma guerra, aos desejos dos valentes: "Enquanto a guerra durar... ninguém lhe poderá dizêr "Não"... Em consequência, se um soldado quiser ter relações amorosas com alguém, seja homem ou mulher, esta lei o tornará mais ansioso de merecer o prêço de seu valor." Daí o estado, salienta-se cuidadosamente, extrairá dois benefícios distintos: mais heróis, devido ao estímulo, e ainda mais heróis, devido ao número acrescido de filhos de heróis. (Êste último benefício, como o mais importante do ponto de vista de uma política racial a longo prazo, é colocado na bôca de "Sócrates".)

VII

Não se exige especial adestramento filosófico para esta espécie de criação. A criação filosófica, contudo, desempenha sua parte principal em repelir os perigos da degeneração. A fim de combater êsses perigos, um filósofo plenamente qualificado é necessário, isto é, um que seja conhecedor da matemática pura (incluindo a geometria dos sólidos), da pura astronomia, da harmonia pura e, como aperfeiçoamento a coroar tudo, da dialéctica. Sòmente aquêle que conhecer os segredos da eugenia matemática, do Número Platônico, pode restituir ao homem, preservando-a para êle, a felicidade gozada antes da Queda ([43]). Tudo isto deve ser tido em mente quando, após o anúncio do Edito Glauconiano (e depois de um intervalo que trata da distinção natural entre Gregos e Bárbaros e que corresponde, segundo Platão, à existente entre amos e escravos), é enunciada a doutrina que Platão cuidadosamente assinala como sua exigência política central e mais sensacional: a da soberania do rei filósofo. Sòmente tal exigência, ensina êle, pode pôr fim aos males da vida social, à agitação do mal nos estados, isto é, a *instabilidade política,* assim como à sua causa mais oculta, a agitação do mal nos membros da raça humana, isto é, a *degeneração racial.* Eis o tópico:

"Bem — diz Sócrates —, estou agora a ponto de mergulhar naquêle tópico que antes comparei à maior de tôdas as ondas. Devo, porém, falar, embora preveja que isso traga sôbre mim um dilúvio de risos. Na verdade, posso ver agora essa onda a quebrar-se sôbre minha cabeça, num rugido de gargalhadas e difamações..." — "Vamos à história!" — diz Glaucon. — "A menos que — diz Sócrates —, em suas cidades, os filósofos sejam investidos do poder de reis, ou que aquêles chamados reis e oligarcas se tornem genuínos e plena-

mente qualificados filósofos; e a menos que êstes dois poderes, o político e o filosófico, se fundam (ao mesmo tempo que sejam eliminados pela fôrça os muitos que hoje seguem suas naturais inclinações apenas por um dos dois), a menos que isso aconteça, meu caro Glaucon, não poderá haver repouso; e o mal não cessará de agitar as cidades, nem, creio eu, a raça dos homens." (A isso, Kant sàbiamente replicava: "Não é provável suceder que os reis se tornem filósofos ou, os filósofos, reis; nem seria isso desejável, visto como a posse do poder invariàvelmente rebaixa o livre julgamento da razão. É, porém, indispensável que um rei — ou um povo real, isto é, que se governe a si mesmo — *não suprima* os filósofos, mas lhes deixe o direito de se manifestarem em público" [45].)

Êste importante trecho platônico tem sido muito justamente assinalado como a chave de tôda a obra. Suas últimas palavras, "nem, creio eu, a raça dos homens", são, acredito, um pensamento posterior de importância relativamente menor neste ponto. É necessário, contudo, comentá-las, visto como o costume de idealizar Platão levou à interpretação [46] de que Platão fala aqui a respeito da "humanidade", ampliando sua promessa de salvação dos limites das cidades aos da "humanidade como um todo". Deve-se dizer, a este respeito, que a categoria ética de "humanidade", como algo que ultrapassa as distinções de nações, raças e classes, é coisa inteiramente estranha a Platão. De fato, temos provas suficientes da hostilidade de Platão para com o credo igualitário, hostilidade que se expõe na sua atitude para com Antístenes [47], antigo discípulo e amigo de Sócrates. Antístenes também pertencerá à escola de Górgias, como Alcidamas e Licofronte, cujas teorias igualitárias parece ter êle ampliado na doutrina da irmandade de todos os homens e do universal império dos homens [48]. Tal credo é atacado na *República,* relacionando-se a desigualdade natural entre Gregos e Bárbaros à existente entre amos e escravos; e sucede que êsse ataque é lançado imediatamente antes da passagem-chave que aqui consideramos. [49] Por estas e outras razões [50], parece seguro admitir que Platão, ao falar da agitação do mal na raça dos homens, referia-se a uma teoria com a qual seus leitores já estariam suficientemente familiarizados nesse ponto, a saber, a sua teoria de que o bem estar do estado depende, em última análise, da "natureza" dos indivíduos que compõem a classe governante; e que a sua natureza, e a natureza de sua raça, ou descendência, é ameaçada, por sua vez, pelos males de uma educação individualista e, de modo mais importante ainda, pela degeneração racial. A observação de Platão, com sua clara alusão à oposição entre o repouso divino e o mal da mudança e da decadência, antecipa a história do Número e da Queda do Homem [51].

É muito natural que Platão aluda a seu racismo neste trecho-chave em que enuncia sua mais importante exigência política. De fato, sem o "filósofo genuíno e plenamente qualificado", adestrado em todas as ciências que são prerequisitos da eugenia, o estado está perdido. Em sua história do Número e da Queda do Homem, Platão diz-nos que um dos primeiros e fatais pecados de omissão cometidos pelos guardiães degenerados será sua perda de interêsse pela eugenia, pela vigilância e verificação da pureza da raça: "Em consequência, serão indicados governantes inteiramente incapazes para suas tarefas como guardiães, especialmente a de vigiar e verificar os metais nas raças (que são as raças de Hesíodo tanto quanto as vossas), o ouro, e a prata, e o bronze e o ferro [52]".

É sua ignorância do misterioso Número nupcial que leva a tudo isso. Mas o Número era, indubitàvelmente, uma invenção do próprio Platão. (Pressupõe harmonia pura, a qual por sua vez pressupõe a geometria dos sólidos, ciência nova no tempo em que foi escrita a *República*). Vemos assim que ninguém além de Platão conhecia o segrêdo e guardava a chave da verdadeira função de guardião. O rei-filósofo é o próprio Platão, e a *República* é a reivindicação do próprio Platão sôbre o poder real — poder que êle julga ser-lhe devido, já que une em si próprio tanto as reivindicações de filósofo como de descendente e herdeiro legítimo de Codro, o mártir, o último dos reis de Atenas, o qual, segundo Platão, sacrificou-se "a fim de preservar o reino para seus filhos".

VIII

Uma vez alcançada esta conclusão, muitas coisas que de outro modo permaneceriam sem relação tornam-se conexas e claras. Dificilmente se poderá duvidar, por exemplo, de que a obra de Platão, cheia de alusões, como é, aos problemas e caracteres contemporâneos, não fôsse, na intenção do autor, tanto um tratado teórico como um manifesto político de oportunidade. "Faremos a Platão a maior das injustiças — diz A. E. Taylor — se esquecermos que a *República* não é simples coleção de discussões teóricas a respeito do govêrno... mas um projeto sério de reforma prática apresentado por um ateniense... inflamado, como Shelley, pela paixão de reformar o mundo" [53]. Isso é indubitàvelmente verdadeiro e só desta

consideração podemos concluir que, ao descrever seus reis filósofos, Platão deve ter pensado em alguns dos filósofos seus contemporâneos. Mas, nos dias em que a *República* foi escrita, só havia em Atenas três homens eminentes que podiam proclamar-se filósofos: Antístenes, Isócrates e o próprio Platão. Se examinarmos a *República* com isto em mente, verificaremos logo que, na discussão das características dos reis filósofos, há um extenso trecho que o próprio Platão assinala claramente como contendo alusões pessoais. Começa ([54]) como uma indisfarçável alusão a um caráter popular, isto é, Alcibíades, e termina mencionando abertamente um nome, o de Teages, e com uma referência de "Sócrates" a si mesmo ([55]). Sua conclusão é a de que apenas muito poucos podem ser descritos como verdadeiros filósofos, elegíveis para o pôsto do filósofo rei. O nobre Alcibíades, que era do tipo certo, desertou da filosofia, apesar dos esforços de Sócrates para salvá-lo. Abandonada e sem defesa, a filosofia foi reclamada por sucessores indignos. Por último, "apenas resta um punhado de homens dignos de se associarem com a filosofia". Do ponto de vista a que chegamos, temos de considerar que os "sucessores indignos" são Antístenes e Isócrates e sua escola (sendo êles as mesmas pessoas que Platão reclama sejam "suprimidas pela fôrça", como diz no trecho-chave do rei filósofo). Na verdade, há certa prova independente corroborando essa consideração ([56]). Do mesmo modo, devemos pensar que o "punhado de homens dignos" inclui Platão e, talvez, alguns de seus amigos, possivelmente Dio); e, de fato, uma continuação dêsse trecho deixa pouca dúvida de que ali Platão fala de si mesmo: "Aquêle que pertence a êsse pequeno grupo... pode ver a loucura dos demais e a corrupção geral dos negócios públicos. O filósofo... é como um homem numa jaula de feras. Não compartilhará da injustiça da maioria, mas sua fôrça não basta para que continui a lutar sòzinho, rodeado como está por um mundo de selvagens. Seria assassinado antes que pudesse fazer qualquer bem à sua cidade ou a seus amigos... Tendo considerado devidamente todos êsses pontos, êle se manterá em paz limitando seus esforços à sua própria obra ([57])". O forte ressentimento manifestado nestas palavras amargas e tão anti-socráticas ([58]) assinala-as claramente como do próprio Platão. Para uma avaliação plena, entretanto, dessa confissão pessoal, deve ser ela comparada com o seguinte: "Não está de acôrdo com a natureza que o navegante experiente deva pedir que inexperientes navegadores aceitem seu comando: nem que o sábio deva esperar às portas dos ricos... Mas o procedimento verdadeiro e natural é que o enfêrmo, seja rico ou pobre, corra à porta do médico. Do mesmo modo, deveriam aquêles que necessitam de ser governados sitiar a porta daquêle que pode governar, e nunca um governante que de qualquer modo se preze pedir-lhes que aceitem seu govêrno". Quem não percebe o som de um imenso orgulho pessoal neste tópico? Aqui estou eu, diz Platão, vosso governante natural, o rei filósofo que sabe como governar. Se me quiserdes, deveis vir a mim e, se insistirdes, poderei tornar-me vosso governante. Mas não irei pedir isso a vós.

Acreditaria êle que êles iriam? Como muitas grandes obras de literatura, a *República* mostra traços de que seu autor experimentava jubilosas e extravagantes esperanças de sucesso ([59]), alternadas com períodos de desespêro. Algumas vêzes, pelo menos, Platão esperava que fôssem ter com êle, que o êxito de sua obra, a fama de sua sabedoria os atrairia. Outras vêzes, sentia que só poderiam ser incitados a furiosos ataques, que tudo quanto atrairia sôbre si mesmo seria "um rumor de gargalhadas e difamação", talvez mesmo a morte.

Era êle ambicioso? Procurava alcançar as estrêlas — a semelhança com os deuses. Fico às vêzes a pensar se parte do entusiasmo por Platão não é devida ao fato de que êle deu expressão a muitos sonhos secretos ([60]). Mesmo onde argumenta contra a ambição, não podemos deixar de sentir que é inspirado por ela. O filósofo, assegura-nos, ([61]) não é ambicioso; embora "destinado a governar, é o que menos aspira a isso". Mas a razão dada é que sua posição é por demais elevada. Aquêle que teve comunhão com o divino pode descer de suas alturas até aos mortais cá em baixo, sacrificando-se pelo interêsse do estado. Não tem avidez por isso, mas, como natural governante e salvador, está disposto a vir. Os pobres mortais necessitam dêle. Sem êle, o estado deverá perecer, pois só êle conhece o segrêdo de preservá-lo, o segrêdo de deter a degeneração.

Creio devermos enfrentar o fato de que por trás da soberania do rei filósofo se oculta a aspiração do poder. O belo retrato do soberano é um auto-retrato. Quando nos recuperamos do choque dessa descoberta, poderemos fitar de novo o retrato inspirador de temeroso respeito; e, se nos pudermos fortalecer com uma pequena dose da ironia de Sócrates, então poderemos deixar de considerá-la tão terrífica. Poderemos começar a discernir-lhe as feições humanas, em verdade tão humanas! Chegaremos mesmo a ter alguma pena de Platão, que teve de satisfazer-se em estabelecer o primeiro professorado da filosofia, em vez de seu primeiro reinado, que nunca realizou seu sonho, a Idéia real que formara á sua própria

imagem. Fortalecidos por nossa dose de ironia, poderemos mesmo encontrar, na história de Platão, uma semelhança melancólica com aquela inocente e inconsciente sátira ao Platonismo, a história do *Podengo Feio*, de Tono, o Grande Dinamarquês, que forma sua Idéia real do "Grande Cão" à sua própria imagem (mas que, felizmente, descobre no fim que é êle próprio o Grande Cão). ([62])

Que monumento de pequenez humana é esta idéia do rei filósofo! Que contraste entre ela e a simplicidade e humanidade de Sócrates, que advertia o estadista contra o perigo de deixar-se deslumbrar por seu próprio poder, excelência e sabedoria, e que tentava ensinar-lhe o que mais importa: o fato de sermos, todos, frágeis sêres humanos! E como se desce, dêsse mundo de ironia e razão e veridicidade, ao reinado do sábio de Platão, cujos poderes mágicos o elevam muito acima dos homens comuns, embora não tão alto que dispense o uso de mentiras ou despreze o triste mercado de cada curandeiro, a venda de feitiços, de encantamentos criadores de raça, em troca de poder sôbre seus concidadãos!

Capítulo 9

ESTETICISMO, PERFECCIONISMO, UTOPISMO

> *"Tudo tem de ser esmagado para recomeçar. Nossa própria civilização condenada deve perecer, antes que possamos trazer ao mundo qualquer decência" — "Mourlan", em "Os Thibaults", de* Roger Martin du Gard.

Há certa consideração da política inerente ao programa de Platão que, creio eu, é das mais perigosas. Sua análise é de grande importância prática, do ponto de vista da mecânica social racional. A consideração platônica que tenho em mente pode ser descrita como a da *Mecânica Utópica*, em oposição a outra espécie de mecânica social que considero como a única racional e que pode ser descrita pelo nome de *mecânica gradual*. A consideração utópica é tanto mais perigosa quanto pode parecer ser a única alternativa para um historicismo ex-

tremado, para uma consideração radicalmente historicista que implica não podermos alterar o curso da história; ao mesmo tempo, parece ser um complemento necessário a um historicismo menos radical, como o de Platão, que permite a interferência humana.

Pode ser assim descrita a consideração utópica: Qualquer ação racional deve ter certo alvo. É racional no mesmo grau em que visa a seu alvo consciente e consistentemente, e em que determina seus meios de acôrdo com êsse fim. Escolher tal fim é, portanto, a primeira coisa que deveremos fazer se quisermos agir racionalmente; e devemos ser cuidadosos na determinação de nossos fins reais ou definitivos, dos quais devemos distinguir claramente aquêles fins intermédios ou parciais, que realmente são apenas meios, ou passos, no caminho para o fim definitivo. Se esquecermos essa distinção, então também nos esqueceremos de indagar se êsses fins parciais são susceptíveis de promover o fim definitivo e, portanto, deixaremos de agir racionalmente. Tais princípios, aplicados ao reino da atividade política, exigem que determinemos nosso alvo político definitivo, ou o Estado Ideal, antes de empreender qualquer ação prática. Apenas quando êsse fim definitivo for determinado, pelo menos em toscos traços, apenas quando estivermos de posse de algo como um projeto da sociedade que visamos, só então poderemos começar a considerar os melhores modos e meios de sua realização e traçar um plano para a ação prática. São estas as preliminares necessárias de qualquer movimento político prático que possa ser chamado racional, e especialmente da mecânica social.

Tal é, em resumo, o processo metodológico a que denomino mecânica utópica ([1]). É convincente e atraente. De fato, é precisamente a espécie de processo metodológico capaz de atrair todos aquêles que não estão afetados por preconceitos historicistas ou reagem contra êles. Isto só o torna mais perigoso, e mais imperativa sua crítica.

Antes de passar a criticar em minúcia a mecânica utópica, desejo esboçar outra consideração da mecânica social, isto é, da mecânica gradual. É uma consideração que julgo metodològicamente sadia. O político que adota êsse método pode ter, ou não, um projeto de sociedade em mente, pode esperar, ou não, que a humanidade realize um dia um estado ideal e alcance a felicidade e a perfeição sôbre a terra. Mas será consciente de que essa perfeição, se puder ser atingível, está muito distante, e de que cada geração de homens, os contemporâneos também, portanto, têm uma reivindicação; talvez não tanto uma reivindicação de serem felizes, mas a de não

serem infelizes sempre que isso se puder evitar. Têm a reivindicação de que lhes seja dado todo o auxílio possível quando sofrerem. A mecânica gradual, em consequência, adotará o método de pesquisar e combater os maiores e mais prementes males da sociedade, em vez de buscar seu maior bem definitivo e combater por êle ([2]). Esta diferença está longe de ser meramente verbal. De fato, é da maior importância. É a diferença entre um método razoável de aperfeiçoar o quinhão do homem e um método que, se realmente experimentado, pode fàcilmente levar a um intolerável acréscimo de sofrimento humano. É a diferença entre um método que pode ser aplicado a qualquer momento e outro cuja defesa pode fàcilmente tornar-se um meio de transferir continuamente a ação para data posterior, em que as condições sejam mais favoráveis. E é também a diferença entre o único método de aperfeiçoar as coisas que até agora obteve êxito em qualquer tempo e em qualquer lugar (inclusive na Russia, como veremos), e um outro que, onde quer que tenha sido tentado, só tem levado ao uso da violência em lugar da razão, se não ao próprio abandono desta e, de qualquer modo, ao de seu projeto original.

Em favor dêste método, pode o mecânico social gradual proclamar que uma luta sistemática contra o sofrimento, a injustiça e a guerra tem mais possibilidades de ser sustentada pela aprovação e consenso de um grande número de pessoas do que a luta pelo estabelecimento de algum ideal. A existência de males sociais, isto é, de condições sociais sob as quais muitos homens sofrem, pode ser relativamente bem estabelecida. Os que sofrem podem julgar por si mesmos e os demais dificilmente podem negar que êles não prefeririam mudar de situação. Infinitamente mais difícil é raciocinar a respeito de uma sociedade ideal. A vida social é tão complicada que poucos homens, ou nenhum, poderão julgar um projeto de mecânica social em grande escala, ou se êle é praticável, ou se resultará num verdadeiro melhoramento, ou que espécie de sofrimento pode envolver, ou quais serão os meios para sua realização. Em oposição a isto, os projetos da mecânica gradual são relativamente simples. São projetos de instituições determinadas, de seguro de saúde e desemprêgo, por exemplo, ou de côrtes de arbitramento, ou de um orçamento contra a depressão ([3]), ou de reforma educacional. Se não andarem bem, o dano não é muito grande, nem um reajustamento muito difícil. São menos arriscados e, por essa razão, menos sujeitos à controvérsia. Mas se é mais fácil alcançar um acôrdo razoável acerca dos males existentes e dos

meios de combatê-los do que acêrca de um bem ideal e dos meios de sua realização, também há mais esperança, então, de que usando êsse método gradual podemos superar as maiores dificuldades práticas de tôda reforma política razoável, a saber, as de empregar a razão, em vez da paixão e da violência, na execução do programa. Haverá a possibilidade de alcançar uma negociação razoável e, portanto, de efetuar o melhoramento por métodos democráticos ("Negociação" é uma palavra feia, mas é importante que aprendamos seu uso apropriado. As *Instituições* são inevitàvelmente o resultado de uma negociação com circunstâncias, interesses, etc., embora, como pessoas, resistamos a influências dessa espécie.)

Em oposição a isso, o utópico tenta realizar um estado ideal, usando um projeto de sociedade como um todo; e isso exige o forte regime centralizado de uns poucos, o qual, portanto, é passível de conduzir a uma ditadura. ([4]) Considero esta afirmação uma crítica da consideração utópica, pois tentei mostrar, no capítulo sôbre o Princípio da Liderença, que um regime autoritário é a mais censurável forma de govêrno. Certos pontos não tocados naquêle capítulo fornecem-nos argumentos ainda mais diretos contra a consideração utópica. Uma das dificuldades encontradas por um ditador benevolente é verificar se os efeitos de suas medidas concordam com suas boas intenções. A dificuldade surge do fato de que o autoritarismo deve desencorajar a crítica; em consequência, o ditador benevolente não terá facilidade em ouvir queixas referentes às medidas que tomou. Mas, sem alguns dêsses contrôles, ser-lhe-á árduo verificar se suas medidas alcançam o desejado alvo benevolente. A situação deve tornar-se ainda pior para o mecânico utópico. A reconstrução da sociedade é um grande empreendimento, que deve causar consideráveis incômodos a muitos, e por considerável lapso de tempo. Consequentemente, o mecânico utópico terá de fazer-se surdo a muitas queixas; de fato, será parte de sua função suprimir as objeções desarrazoadas. Mas, com elas, deverá também suprimir a crítica razoável. Outra dificuldade da mecânica utópica está em relação com o *problema do sucessor do ditador*. No capítulo 7 mencionamos certos aspectos dêsse problema. A mecânica utópica suscita dificuldades análogas e até mesmo mais sérias do que a enfrentada pelo tirano benevolente que tenta encontrar um sucessor de igual benevolência. ([5]) A própria amplitude de tal empreendimento utópico torna-lhe improvável realizar seus fins durante a existência de um mecânico social, ou de um grupo de mecânicos. E se os sucessores não objetivarem o mesmo ideal, então todos os sofrimentos do povo por êsse ideal podem ter sido em vão.

Uma gerenalização dêste argumento leva a mais ampla crítica da consideração utópica. Essa consideração, como é claro, só pode ter valor prático se admitirmos que o projeto original, talvez com certos reajustamentos, permanece como básico para a obra, até que esta se complete. Mas isso levará algum tempo. É, contudo, de esperar que idéas e ideais mudem. Aquilo que pareceu ser o estado ideal ao povo que fêz o projeto original pode não parecer assim a seus sucessores. Admitido isto, tôda a consideração se desmorona. O método de estabelecer primeiramente um alvo político definitivo e depois começar o movimento para êle é fútil, se concordarmos em que tal alvo pode ser consideràvelmente alterado no decurso de sua realização. A qualquer momento poder-se-á verificar que os passos até então dados realmente se desviam da realização do novo alvo. E se mudarmos a direção de acôrdo com o novo alvo, expor-nos-emos mais uma vez ao mesmo risco. A despeito de todos os sacrifícios feitos, podemos nunca chegar a parte alguma. Os que preferem dar um passo na direção de um ideal distante à realização de uma negociação gradual deveriam sempre lembrar-se de que, se o ideal está muito distante, pode-se mesmo tornar difícil dizer se o passo dado leva a êle ou nos afasta dêle. Isto sucede especialmente se o caminho deve ser feito em zigue-zagues, ou, no jargão de Hegel, "dialècticamente", ou se não for claramente planejado. (Isto nos traz à velha e algo infantil indagação: até onde pode o fim justificar os meios? Embora proclamando que nenhum fim pode jamais justificar todos os meios, creio que um fim bem concreto e realizável pode justificar medidas temporárias que um ideal distante nunca poderia justificar ([6]).)

Vemos agora que a consideração utópica só pode ser salva pela crença platônica num ideal absoluto e imutável, juntamente com outras duas admissões, a saber: *a*) que há métodos racionais para determinar, de uma vez e por tôdas, qual é êsse ideal e, *b*) quais são os métodos de sua realização. Apenas essas admissões de largo alcance podem impedir-nos de declarar que a metodologia utópica é extremamente fútil. Mas mesmo o próprio Platão e os mais ardentes platônicos admitirão que a admissão *a*) não é por certo verdadeira; não há método racional para determinar o alvo definitivo, havendo apenas, se houver, certa espécie de intuição. Qualquer divergência de opinião entre os mecânicos utópicos deve portanto conduzir, na ausência de métodos racionais, ao emprêgo da fôrça em lugar da razão, isto é, à violência. E se se fizer algum progresso em qualquer direção definida, êste será feito apesar do método adotado, e não em razão dêle. O sucesso

pode ser devido, por exemplo, à excelência dos dirigentes, mas nunca nos deveremos esquecer de que excelentes dirigentes não podem ser produzidos por métodos racionais, e sim apenas por sorte.

É importante compreender devidamente esta crítica; não critico o ideal proclamando que um ideal nunca possa ser realizado, que êle deva permanecer sempre uma Utopia. Não seria esta uma crítica válida, pois muitas que outrora haviam sido dogmàticamente declaradas irrealizáveis têm sido realizadas, como por exemplo o estabelecimento de instituições para assegurar a paz civil, isto é, para a prevenção do crime *dentro* do estado. E creio que, por exemplo, o estabelecimento de instituições correspondentes para prevenção do crime internacional, isto é, a agressão armada ou o estelionato, embora muitas vêzes rotulado como utópico, nem é mesmo um problema muito difícil ([7]). O que critico sob o nome de mecânica utópica é a recomendação da reconstrução da sociedade como um todo, isto é, mudanças muito abrangentes, cujas consequências práticas são difíceis de calcular, em face de nossas experiências limitadas. Pretende ela um planejamento racional da sociedade inteira, embora não possuamos coisa alguma que se pareça ao conhecimento factual que seria necessário para tornar bom tão ambicioso objetivo. Não podemos possuir tal conhecimento por termos insuficiente experiência prática dessa espécie de planejamento, e o conhecimento dos fatos deve basear-se na experiência. Presentemente, o conhecimento necessário à mecânica em ampla escala simplesmente não existe.

Em vista desta crítica, o mecânico utópico pode concordar com a necessidade de experiência prática, e de uma tecnologia social baseada em experiências práticas. Argumentará, porém, que nunca chegaremos a conhecer mais a respeito de tais assuntos se recuarmos de fazer experimentações sociais, as únicas que nos podem fornecer a experiência prática necessitada. E poderia aduzir que a mecânica utópica nada mais é do que a aplicação do método experimental à sociedade. Experiências não se podem efetuar sem envolver mudanças de amplo alcance. Devem ser em larga escala, em vista do caráter peculiar da sociedade moderna com suas grandes massas de povo. Uma experiência de socialismo, por exemplo, se confinada a uma fábrica, ou a uma aldeia, ou mesmo a um distrito, nunca nos daria a espécie de informação realista de que tão prementemente necessitamos.

Tais argumentos em favor da mecânica utópica exibem um preconceito tão vastamente sustentado quanto é insustentável, a saber, o preconceito de que as experiências sociais de-

vem ser em "larga escala", de que devem envolver a sociedade inteira, para poderem ser executadas em condições realistas. Mas as experiências sociais graduais podem ser realizadas em condições realistas, no meio da sociedade, a despeito de serem em "pequena escala", isto é, sem revolucionarem a sociedade inteira. De fato, estamos realizando constantemente tais experiências. A introdução de um novo sistema de seguro de vida, de uma nova espécie de tributação, de uma nova reforma penal, tudo isso são experiências sociais que têm repercussões em tôda a sociedade sem remodelar a sociedade como um todo. Mesmo um homem que abre uma loja nova, ou que reserva uma entrada para o teatro, está realizando uma espécie de experiência social em pequena escala; e todo o nosso conhecimento das condições sociais é baseado na experiência adquirida com a realização de experimentações de tal espécie. O mecânico utópico a que nos estamos opondo tem razão quando acentua que uma experiência de socialismo teria pouco valor se realizada em condições de laboratório, como por exemplo numa aldeia isolada, visto como o que desejamos saber é o modo por que se processam as coisas em sociedade sob normais condições sociais. Mas êsse próprio exemplo mostra onde reside o preconceito do mecânico utópico. Está êle convencido de que devemos refundir toda a estrutura da sociedade quando fazemos experiências com esta; e só pode, portanto, conceber uma experiência mais modesta como uma que refunda tôda a estrutura de uma *pequena* sociedade. Mas a experiência que mais nos pode ensinar é a alteração de uma instituição social em determinado tempo. Só dêsse modo, realmente, poderemos aprender como adequar as instituições ao arcabouço das outras instituições e como ajustá-las para que trabalhem de acôrdo com as nossas intenções. E só dêsse modo poderemos cometer enganos, aprendendo com os enganos, sem arriscar repercussões de tal gravidade que possam pôr em perigo o desejo de futuras reformas. Além do mais, o método utópico deve levar a uma perigosa adesão dogmática a um projeto pelo qual se fizeram incontáveis sacrifícios. Poderosos interêsses devem ligar-se ao sucesso dessa experiência. Tudo isso não contribui para a racionalidade, ou para o valor científico, da experiência. Mas o método gradual permite experiências reiteradas e contínuos reajustamentos. De fato, pode conduzir à feliz situação em que os políticos comecem a encarar seus próprios enganos, em vez de tentar explicá-los e provar que sempre estiveram com a razão. Isto — e não o planejamento utópico nem a profecia histórica — significa a introdução do método científico na política, visto como todo o segrêdo do método científico é a disposição a aprender dos enganos. (8)

Creio que estas opiniões podem ser corroboradas comparando a mecânica social e, por exemplo, a engenharia mecânica. O mecânico utópico naturalmente asseverará que os engenheiros mecânicos muitas vêzes planejam maquinismos muito complicados como um todo, e que seus projetos podem cobrir e planejar antecipadamente não só certa espécie de maquinismos como mesmo tôda a fábrica que os deve produzir. Minha resposta será a de que o engenheiro mecânico pode fazer tudo isso porque tem suficiente experiência a seu dispor, isto é, teorias desenvolvidas em tentativas e êrros. Mas isso significa que êle pode planejar porque já cometeu tôdas as espécies de enganos; ou, em outras palavras, porque confia na experiência que adquiriu com a aplicação de métodos graduais. Seus novos maquinismos são o resultado de inúmeros aperfeiçoamentos pequenos. Normalmente, êle primeiro tem um modêlo e só depois de grande número de ajustamentos graduais de suas diversas partes é que passa à etapa em que pode desenhar os planos finais para a produção. Similarmente, seu plano para a produção de sua máquina incorpora grande número de experiências, isto é, de aperfeiçoamentos graduais feitos em fábricas mais antigas. O método por atacado, ou em larga escala, só funciona quando o método gradual primeiro nos forneceu um grande número de experiências minuciosas, e, mesmo então, só dentro do domínio dessas experiências. Poucos fabricantes estariam em condições de passar à produção de uma nova máquina apenas com base num projeto, mesmo que êste fôsse traçado pelo maior dos peritos, sem antes fazer um modêlo e "desenvolvê-lo" por meio de pequenos ajustamentos até o máximo possível.

É talvez útil contrastar essa crítica do Idealismo Platônico em política com a crítica que Marx faz ao que êle denomina "Utopismo". O que existe de comum entre a crítica de Marx e a minha é que ambas exigem mais realismo. Ambos acreditamos que os planos utópicos nunca serão realizados do modo pelo qual são concebidos, porque dificilmente qualquer ação social chegará a produzir precisamente o resultado esperado. (Isto não invalida, em minha opinião, o processo gradual, porque com êle podemos aprender — ou antes, devemos aprender — e mudar nossas opiniões enquanto agimos.) Há, porém, muitas diferenças entre nós. Ao argumentar contra o Utopismo, Marx de fato condena *qualquer* mecânica social, ponto que é raramente compreendido. Denuncia êle a fé num planejamento racional das instituições so-

ciais como inteiramente anti-realista, visto como a sociedade deve crescer de acôrdo com as leis da história e não de acôrdo com os nossos planos racionais. Tudo o que podemos fazer, assevera, é diminuir as dôres do parto dos processos históricos. Em outras palavras, êle adota uma atitude radicalmente historicista, oposta a tôda mecânica social. Mas há um elemento no Utopismo que é particularmente característico do processo de Platão e ao qual Marx não se opõe, embora talvez seja o mais importante daquêles elementos que ataquei como não-realistas. É o amplo alcance do Utopismo, sua tentativa de lidar com a sociedade como um todo, não deixando pedra por virar. É a convicção de que se tem de ir até à própria raiz do mal social, de que nada menos do que a completa erradicação do sistema social prejudicial bastará se quisermos "trazer alguma decência ao mundo" (como diz R. M. Du Gard). É, em suma, seu intransigente *radicalismo.* (O leitor notará que estou empregando êste termo em seu sentido original e literal — não no novo sentido costumeiro de um "progressismo liberal", mas a fim de caracterizar uma atitude de ir à raiz da qüestão".) Tanto Platão como Marx sonham com a revolução apocalíptica que transfigurará radicalmente todo o mundo social.

Êste amplo alcance, êsse extremo radicalismo do tratamento platônico (e também do marxista) liga-se, creio, a seu esteticismo, isto é, ao desejo de construir um mundo que não só seja um pouco melhor e mais racional do que o nosso mas que seja livre de tôda a feiura dêste; não um estôfo maluco, um velho traje mal remendado, mas uma veste inteiramente nova, um mundo novo realmente belo (9). Êsse esteticismo é uma atitude muito compreensível; de fato, acredito que a maior parte de nós sofre um pouco de tais sonhos de perfeição. (Algumas razões de assim sentirmos, espero, emergirão do capítulo seguinte). Mas êsse entusiasmo estético só se torna valioso quando refreado pela razão, por um sentimento de responsabilidade, por um impulso humanitário a prestar ajuda. De outro modo, será um entusiasmo perigoso, passível de desenvolver-se em alguma forma de neurose ou histeria.

Em parte alguma encontramos êsse esteticismo mais fortemente expresso do que em Platão. Era êle um artista e, como muitos dos melhores artistas, tentava visualizar um modêlo, o "original divino" de sua obra, e "copiá-lo" fielmente. Bom número das citações apresentadas no capítulo anterior ilustram êsse ponto. O que Platão descreve como dialéctica é, de modo principal, a intuição intelectual do mundo de pura beleza. Seus filósofos adestrados são homens que "viram a verdade do que é belo, e justo, e bom" (10) e podem trazê-lo do céu á terra. A política, para Platão, é a Arte Real. É uma arte— não no sentido metafórico em que podemos falar acêrca da arte de manejar os homens, ou da arte de fazer as coisas, mas num sentido mais literal do vocábulo. É uma arte de composição, como a música, a pintura ou a arquitetura. O político platônico compõe cidades, por amor à beleza.

Aqui, porém, devo protestar. Não acredito que as vidas humanas possam tornar-se os meios de satisfazer o desejo de auto-expressão de um artista. Devemos antes exigir que cada homem receba o direito, se o desejar, de modelar êle próprio sua vida, enquanto isto não interferir demais com as dos outros. Por muito que eu possa simpatizar com o impulso artístico, sugiro que o artista busque expressar-se com outro material. A política, reclamo, deve sustentar princípios igualitários e individualistas; os sonhos de beleza devem submeter-se à necessidade de auxiliar os homens aflitos, os homens que sofrem injustiças, e à necessidade de construir instituições que sirvam a êsses objetivos (11).

É interessante observar a estreita relação entre o extremo radicalismo de Platão, a exigência de medidas de amplo alcance, e seu esteticismo. As passagens seguintes são altamente características. Ao falar sôbre "o filósofo que tem comunhão com o divino", Platão menciona primeiro que êle será "sobrecarregado pela premência... de realizar sua visão celestial nos indivíduos, assim como na cidade", — uma cidade que "nunca conhecerá a felicidade, a menos que seus desenhadores sejam artistas que tenham o divino como seu modêlo". Indagado a respeito dos pormenores de seu modo de fazer o desenho, o "Sócrates" de Platão dá a seguinte surpreendente resposta: "Tomarão como sua tela uma cidade e os caracteres dos homens e, antes de tudo, *deixarão limpa essa tela,* o que de modo algum é coisa fácil. Mas êste é justamente o ponto, sabes, em que êles diferem dos outros. Não começarão a trabalhar numa cidade, nem num indivíduo (nem traçarão leis), a menos que lhes seja dada uma tela limpa, ou que êles mesmos a limpem" (12).

Que espécie de coisa tinha Platão em mente ao falar de limpeza da tela é explicado pouco mais adiante. "Como pode isso ser feito?" indaga Glaucon. E Sócrates responde: "Todos os cidadãos com mais de dez anos de idade devem ser expulsos da cidade e deportados para qualquer parte do país; e as crianças, que agora estão livres da influência do mesquinho caráter de seus pais, devem ser retidas e educadas nos caminhos dos verdadeiros filósofos e de acôrdo com as

leis que temos descrito". No mesmo espírito fala Platão, no *Estadista*, dos dirigentes reais que governam de acôrdo com a Ciência Real da Política: "Quer suceda que governem com a lei ou sem a lei, sôbre súditos voluntários ou forçados;... que quer purguem o estado, para bem dêste, matando ou deportando alguns de seus cidadãos..., enquanto procederem de acôrdo com a ciência e a justiça e preservarem... o estado, tornando-o melhor do que era, esta forma de govêrno pode ser descrita como a única que é certa".

Êste é o modo por que deve proceder o político-artista. Isto é o que significa a limpeza da tela. Deve êle erradicar as instituições e tradições existentes. Deve purificar, expurgar, expelir, deportar, matar. ("Liquidar", é a terrível palavra moderna para isso.) A afirmativa de Platão é deveras uma autêntica descrição da intransigente atitude de tôdas as formas de extremado radicalismo — da recusa estética em transigir. A opinião de que a sociedade deva ser bela como uma obra de arte leva apenas, com demasiada facilidade, a medidas violentas. Mas todo êsse radicalismo e violência são anti-realistas e fúteis. (Isto tem sido mostrado pelo exemplo do desenvolvimento da Rússia. Depois do desastre econômico a que levou a limpeza de tela do chamado "comunismo de guerra", Lenine introduziu sua "Nova Política Econômica", que de fato era uma espécie de mecânica gradual, embora sem a formulação consciente de seus princípios ou de uma tecnologia. Começou restaurando muitos dos aspectos do quadro que fôra erradicado com tantos sofrimentos humanos. Dinheiro, mercados, diferenciação de renda, propriedade privada — e por certo tempo mesmo o empreendimento particular na produção — foram reintroduzidos e só depois que essa base foi reestabelecida teve comêço um novo período de reforma [13].

A fim de criticar os fundamentos do radicalismo estético de Platão, podemos distinguir dois pontos diferentes.

O primeiro é êste: aquilo que certas pessoas têm em mente quando falam de nosso "sistema social" e da necessidade de substituí-lo por outro "sistema" é muito semelhante a um quadro pintado numa tela que tem de ser limpada antes que se possa pintar nela outro novo. Mas há algumas grandes diferenças. Uma delas é a de que o pintor e aquêles que cooperam com êle, assim como as instituições que tornam sua vida possível, seus sonhos e planos de um mundo melhor e seus padrões de decência e moralidade, tudo isso faz parte do sistema social, isto é, da pintura a ser desmanchada. Se realmente tivessem de limpar a tela, teriam de destruir-se a si mesmos e a seus planos utópicos. (E o que se seguisse, provavelmente, não seria uma bela cópia do ideal platônico, mas o cáos.) O político artista clama, como Arquimedes, por um lugar fora do mundo social, em que possa fincar pé a fim de erguê-lo sôbre seus gonzos. Mas tal lugar não existe e o mundo social deve continuar a funcionar durante qualquer reconstrução. Por esta simples razão é que devemos reformar suas instituições pouco a pouco, até que tenhamos maior experiência de mecânica social.

Isto nos conduz ao segundo ponto, mais importante, ao irracionalismo que é inerente ao radicalismo. Em todos os assuntos, só podemos aprender tentando e errando, cometendo enganos e fazendo melhoramentos; nunca podemos confiar na inspiração, embora as inspirações sejam valiosíssimas sempre que puderem ser controladas pela experiência. Consequentemente, *não é razoável admitir que uma reconstrução completa de nosso mundo social conduzira imediatamente a um sistema capaz de funcionar*. Deveríamos antes esperar que, dada a falta de experiência, muitos enganos se cometeriam, só passíveis de eliminação por um longo e laborioso processo de pequenos ajustamentos; em outras palavras, por aquele método racional de mecânica gradual cuja aplicação advogamos. Mas aquêles a quem desagrada êsse método, como insuficientemente radical, teriam então, de tornar a desmanchar sua sociedade récem-construída, a fim de começar de novo com uma tela limpa; e desde que o novo comêço, pelas mesmas razões, não levaria também à perfeição, teriam de repetir êsse processo sem jamais chegar a parte alguma. Os que admitem isto e estão preparados para adotar nosso método mais modesto dos aperfeiçoamentos graduais, mas só após a primeira limpeza radical da tela, dificilmente poderão escapar à crítica de que sua primeira limpeza e suas medidas violentas foram inteiramente desnecessárias.

O esteticismo e o radicalismo devem levar-nos a repelir a razão e a substituí-la por uma desesperada esperança de milagres políticos. Esta atitude irracional, que nasce de uma embriaguez de sonhos de um mundo belo, é o que chamo Romantismo [14]. Pode procurar sua cidade celeste no passado ou no futuro, pode prègar a "volta à natureza", ou a "marcha para um mundo de amor e beleza"; mas apela antes para as nossas emoções do que para a razão. Mesmo com as melhores intenções de fazer um céu na terra, só consegue fazer dela um inferno — aquêle inferno que sòmente o homem prepara para seus semelhantes.

CAPÍTULO 10

A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS

Êle nos restituirá nossa natureza original, curar-nos-á e tornar-nos-á felizes e abençoados.

PLATÃO

Falta ainda alguma coisa em nossa análise. A afirmação de que o programa político de Platão é puramente totalitário e as objeções a essa afirmação que foram levantadas no capítulo 6 levaram-nos a examinar o papel desempenhado, nesse programa, por idéias morais tais como as de Justiça, Sabedoria, Verdade e Beleza. O resultado de tal exame foi sempre o mesmo. Verificamos que o papel dessas idéias é importante, mas que elas não levam Platão além do totalitarismo e do racismo. Uma dessas idéias, porém, temos ainda de examinar: a de Felicidade. Deve-se lembrar que citamos Crosman em relação com a crença de que o programa político de Platão é fundamentalmente um "plano para a edificação de um estado perfeito, em que cada cidadão seja realmente feliz", e descrevi essa crença como um resquício da tendência para idealizar Platão. Se chamado a justificar minha opinião, não teria muita dificuldade em apontar que o tratamento dado por Platão à felicidade é exatamente análogo ao que dá à justiça; e especialmente que é baseado na mesma crença de ser a sociedade, "por natureza", dividida em classes ou castas. A verdadeira felicidade (1), insiste Platão, só se realiza pela justiça, isto é, conservando cada qual o seu lugar. O governante deve encontrar felicidade em governar, o guerreiro em guerrear e, podemos inferir, o escravo em ser escravizado. Fora disto, Platão diz frequentemente que não está visando nem à felicidade dos indivíduos nem à de qualquer classe em particular do estado, mas apenas á felicidade do todo, e isto, argumenta, nada mais é do que o resultado daquela regra de justiça que já mostrei ser de caráter totalitário. Uma das principais teses da *República* é a de que sòmente esta justiça pode conduzir a qualquer felicidade verdadeira.

Em vista de tudo isso, parece ser uma interpretação consistente e dificilmente refutável da matéria a apresentação de Platão como um político partidário totalitário, infeliz em seus empreendimentos imediatos e práticos, mas, ao longo do tempo, apenas feliz em demasia (2) em sua propaganda para sustar e derrubar uma civilização que odiava. Basta, porém, que se coloque a questão dêsse modo rude para que se sinta haver algo sèriamente perdido com essa interpretação. De qualquer forma, foi o que senti quando a formulei. Senti, talvez, não tanto que era inverídica, mas que era defeituosa. Comecei, portanto, a procurar provas que refutassem tal interpretação (3). Contudo, em todos os pontos, menos um, essa tentativa de refutar minha interpretação não teve o menor êxito. O novo material obtido apenas tornou mais manifesta a identidade entre o platonismo e o totalitarismo.

O único ponto em que achei que minha busca de uma refutação tivera sucesso referia-se ao ódio de Platão à tirania. Sem dúvida, sempre havia a possibilidade de dar a isso outra explicação. Poderia ser fàcilmente dito que sua condenação da tirania era mera propaganda. Muitas vêzes o totalitarismo proclama amor pela "verdadeira" liberdade e o louvor de Platão à liberdade, como oposta à tirania, soa exatamente como êsse proclamado amor. Apesar disso, achei que certas observações suas sôbre a tirania (4), que serão mencionadas mais adiante neste capítulo, eram sinceras. Sem dúvida, o fato de que "tirania", no tempo de Platão, costumeiramente significava uma forma de govêrno baseada no apôio das massas, tornava possível proclamar que o ódio de Platão à tirania era consistente com a minha interpretação original. Senti, porém, que isso não afastava a necessidade de modificar minha interpretação. E senti ainda que a simples acentuação sôbre a sinceridade fundamental de Platão era de todo insuficiente para que tal modificação se efetuasse. Nenhuma acentuação pode apagar a impressão geral do quadro. Necessário era um quadro novo, que teria de incluir a crença sincera de Platão em sua missão como curador do corpo social enfêrmo, assim como o fato de haver êle visto, mais claramente do que ninguém, antes ou depois dêle, o que acontecia à sociedade grega. Visto como a tentativa de rejeitar a identidade do platonismo com o totalitarismo não melhorara o quadro, vi-me por fim forçado a modificar minha interpretação do próprio totalitarismo. Em outras palavras, minha tentativa de compreender Platão por analogia com o totalitarismo

moderno levou-me, para minha própria surpresa, a modificar minha concepção do totalitarismo. Não modificou minha hostilidade, mas acabou por levar-me a ver que a fôrça dos movimentos totalitários, o antigo como o novo, repousava no fato de que êles tentavam dar resposta a uma necessidade muito real, não importa quão mal concebida possa ter sido essa tentativa.

À luz de minha nova interpretação, parece-me não ser simplesmente propaganda a declaração de Platão sôbre seu desejo de tornar felizes o estado e seus cidadãos. Estou pronto a admitir sua benevolência fundamental (6). Admito também que êle estava certo, em limitada extensão, na análise sociológica em que baseou esta promessa de felicidade. Para fixar mais precisamente o ponto: acredito que Platão, com profunda visão sociológica, verificou que seus contemporâneos sofriam sob severa tensão, e que essa tensão era devida á revolução social que começara com o surgimento da democracia e do individualismo. Teve êle êxito em descobrir as principais causas de sua infelicidade profundamente arraigada — a mudança social e a dissenção social — e fêz o máximo para combatê-las. Não há razão para duvidar de que um de seus mais poderosos motivos era a reconquista da felicidade para os cidadãos. Por motivos que discutirei depois neste capítulo, acredito que o tratamento médico-político que êle recomendava, a detenção da mudança e a volta ao tribalismo, era desesperadamente errado. Mas a recomendação, embora impraticável como terapêutica, dá testemunho da capacidade de diagnóstico de Platão. Mostra que êle sabia o que estava deslocado, que compreendia a tensão, a infelicidade que o povo experimentava, ainda que errasse na sua afirmação fundamental de que, reconduzindo-os ao tribalismo, poderia diminuir a tensão e restaurar-lhes a felicidade.

É minha intenção dar neste capítulo um exame muito breve do material histórico que me induziu a sustentar tais opiniões. Algumas observações críticas sôbre o método adotado, o da interpretação histórica, serão encontradas no último capítulo do livro. Bastará dizer aqui, portanto, que não reclamo uma qualificação científica para êsse método, visto como as provas de uma interpretação histórica nunca podem ser tão rigorosas como as de uma hipótese ordinária. A interpretação é principalmente um *ponto de vista,* cujo valor reside em sua fertilidade, em sua fôrça de lançar luz sôbre o material histórico, para levar-nos a encontrar novo material e para ajudar-nos a racionalizá-lo e unificá-lo. O que vou aqui dizer,

em consequência, não se entende como asserção dogmática, por mais audaciosamente que por vêzes eu possa expressar minhas opiniões.

I

Nossa civilização ocidental teve origem com os Gregos. Foram êles, parece, os primeiros a dar o passo do tribalismo para o humanitarismo. Consideremos o que isso significa.

A primitiva sociedade tribal grega assemelha-se, em muitos aspectos, à de povos como os Polinésios, os Maoris por exemplo. Pequenos bandos de guerreiros, normalmente vivendo em postos fortificados, governados por chefes tribais ou reis, ou por famílias aristocráticas, travavam guerra uns contra os outros, no mar assim como em terra. Havia, sem dúvida, muitas diferenças entre os modos de vida gregos e os polinésios, pois, é sabido, não há uniformidade no tribalismo. Não há um "modo tribal de vida" padronizado. Parece-me, contudo, que certas características podem ser encontradas na maioria dessas sociedades tribais, se não em tôdas elas. Refiro-me à sua atitude mágica ou irracional para com os costumes da vida social e à correspondente rigidez dêsses costumes.

A atitude mágica para com o costume social já foi discutida antes. Seu elemento principal é a falta de distinção entre as regularidades costumeiras ou convencionais da vida social e as encontradas na "natureza"; e isto muita vez vai ao lado da crença de que ambas são impostas por uma vontade sobrenatural. A rigidez dos costumes sociais provavelmente é, na maioria dos casos, apenas outro aspecto da mesma atitude. (Há certas razões para crer que êste aspecto é mesmo mais primitivo e que a crença sobrenatural é uma espécie de racionalização do mêdo de mudar uma rotina — mêdo que podemos encontrar em criancinhas.) Quando falo da rigidez do tribalismo, não quero dizer que não possam ocorrer mudanças nos modos de vida tribais. Quero antes dizer que as mudanças relativamente infrequentes têm o caráter de conversões ou reações religiosas, ou de introdução de novos tabus mágicos. Não se baseiam numa tentativa racional de melhorar as condições sociais. Fora dessas mudanças — que são raras — os tabus regulam e dominam rìgidamente todos os aspectos da vida. Não deixam muitos buracos. Nessa forma de vida, são poucos os problemas e nenhum realmente equivalente aos problemas morais. Não quero dar a entender com isso que um membro da tribo não necessita muitas vêzes de grande heróis-

mo e paciência para agir de acôrdo com os tabus. Digo é que êle raramente se encontrará em situação de duvidar de como deve agir. O modo reto é sempre determinado, embora, para seguí-lo, dificuldades devam ser superadas. É determinado pelos tabus, pelas mágicas instituições tribais, que nunca podem ser objeto de consideração crítica. Nem mesmo um Heráclito distingue claramente entre as leis institucionais da vida tribal e as leis da natureza; ambas são consideradas como tendo o mesmo caráter mágico. Baseadas na tradição tribal coletiva, as instituições não deixam campo à responsabilidade pessoal. Os tabus que estabelecem certa forma de responsabilidade de grupo podem ser os precursores do que chamamos responsabilidade pessoal, mas diferem fundamentalmente dela. Não se baseiam num princípio de explicabilidade razoável, mas antes em idéias mágicas, como a de apaziguar as fôrças do destino.

É bem sabido quanto disto ainda sobrevive. Nossos próprios modos de vida são ainda obstruidos de tabus: tabus alimentares, tabus de polidez e muitos outros. E, contudo, há certas diferenças importantes. Em nosso próprio meio de vida existe, entre as leis do estado de um lado e os tabus que habitualmente observamos do outro, um campo sempre ampliado de decisões pessoais, com seus problemas e responsabilidades; e conhecemos a importância dêsse campo. As decisões pessoais podem levar à alteração dos tabus, e mesmo das leis políticas que já não são mais tabus. A grande diferença é a possibilidade de reflexão racional sôbre êsses assuntos. A reflexão racional começa, de certo modo, com Heráclito ([6]). Com Alcmeon, Faleias e Hipódamo, com Heródoto e os Sofistas, a busca da "melhor constituição" assume, gradualmente, o caráter de um problema que pode ser racionalmente discutido. E, em nosso próprio tempo, muitos tomamos decisões pessoais relativamente à desejabilidade ou não de nova legislação e de outras alterações institucionais, isto é, decisões baseadas numa avaliação das consequências possíveis e numa preferência consciente por algumas delas. Reconhecemos a responsabilidade pessoal racional.

A seguir, chamaremos também a sociedade mágica, tribal ou coletivista, *sociedade fechada;* e a sociedade em que os indivíduos são confrontados com decisões pessoais chamaremos *sociedade democrática.*

Uma sociedade fechada, no seu aspecto mais completo, pode ser justamente comparada a um organismo. A chamada teoria orgânica ou biológica do estado pode ser-lhe aplicada em considerável extensão. Uma sociedade fechada se assemelha a uma horda ou tribo por ser uma unidade semi-

orgânica cujos membros são mantidos juntos por laços semi-orgânicos — parentesco, coabitação, participação nos esforços comuns, nos perigos comuns, nas alegrias e aflições comuns. É ainda um grupo concreto de indivíduos concretos, relacionados uns com os outros não só por abstratas relações sociais tais como a divisão do trabalho e o intercâmbio de utilidades, como por concretas relações físicas, tais como o tacto, o olfato, a vista. E embora tal sociedade possa ser baseada na escravidão, a presença de escravos não precisa criar um problema fundamentalmente diferente do dos animais domésticos. Faltam, assim, aquêles aspectos que tornam impossível aplicar a teoria orgânica, com sucesso, a uma sociedade democrática.

Os aspectos que tenho em mente prendem-se ao fato de que, numa sociedade democrática, muitos membros lutam por elevar-se socialmente e tomar os lugares de outros membros. Isto pode levar, por exemplo, a um fenômeno social tão importante como a luta de classes. Não podemos encontrar nada de parecido à luta de classe num organismo. As células ou tecidos de um organismo, que muitas vêzes se diz corresponderem aos membros de um estado, talvez possam competir por alimento; mas não há tendência inerente da parte das pernas para se tornarem cérebro, nem dos outros membros do corpo para se transformarem em barriga. Visto como nada há no organismo que corresponda a uma das características mais importantes da sociedade democrática, a competição por posição entre seus membros, a chamada teoria orgânica do estado baseia-se numa falsa analogia. A sociedade fechada, por outro lado, não conhece muito tais tendências. Suas instituições, incluindo suas castas, são sacrossantas — tabus. A teoria orgânica não cabe tão mal aí. Não é, portanto, de surpreender que muitas tentativas de aplicar a teoria orgânica à nossa sociedade sejam formas veladas de propaganda para um retôrno ao tribalismo ([7]).

Como consequência da perda do caráter orgânico, uma sociedade democrática pode tornar-se gradualmente o que eu gostaria de chamar "sociedade abstrata". Pode ela, em considerável extensão, perder o caráter de um grupo concreto de homens, ou de um sistema de tais grupos concretos. Êste ponto, que raras vêzes tem sido compreendido, pode ser explicado por meio de um exagêro. Poderíamos conceber uma sociedade em que os homens pràticamente nunca se encontrassem face a face, em que todos os negócios fôssem, conduzidos por indivíduos isolados, a se comunicarem por cartas datilografadas ou telegramas e a andarem em automóveis fechados. (A inseminação artificial permitira mesmo a propagação da espécie sem

um elemento pessoal.) Essa sociedade fictícia poderia ser denominada uma "sociedade completamente abstrata ou despersonalizada". Ora, o interessante é que nossa sociedade moderna se assemelha em muitos de seus aspectos a essa sociedade completamente abstrata. Embora nem sempre viajemos sós em automóveis fechados (mas nos encontremos de rosto com milhares de pessoas que passam por nós nas ruas), o resultado é quase o mesmo como se o fizéssemos; não estabelecemos em regra qualquer relação pessoal com os nossos semelhantes pedestres. Semelhantemente, o fato de ser membro de um sindicato não significa mais do que a posse de uma carteira de associado e o pagamento de uma contribuição a um secretário desconhecido. Muitas pessoas vivem numa sociedade moderna sem ter, ou só tendo extremamente poucos, contactos pessoais íntimos, vivendo no anonimato e no insulamento e, consequentemente, na infelicidade. Pois, embora a sociedade se tenha tornado abstrata, a configuração biológica do homem não mudou muito; os homens têm necessidades sociais que não podem satisfazer numa sociedade abstrata.

Sem dúvida, nosso quadro, mesmo desta forma, é altamente exagerado. Nunca haverá, nem poderá haver, uma sociedade completamente ou mesmo predominantemente abstrata — assim como não pode haver uma sociedade completamente ou predominantemente racional. Os homens ainda formam grupos concretos, têm contactos sociais concretos de tôda espécie, e tentam satisfazer suas necessidades sociais emocionais do melhor modo que podem. Mas, na maior parte, os grupos sociais concretos de uma sociedade democrática moderna (com exceção de alguns felizes grupos familiares) são pobres substitutos, visto como não dão razão a uma vida comum. E muitos dêles não têm qualquer função na vida da sociedade em geral.

Outro modo pelo qual é exagerado o quadro é o fato de que êle, até aí, não contém qualquer das vantagens obtidas, mas só as perdas. Há, porém, vantagens. Relações entre pessoas de nova espécie podem surgir onde possam ser livremente travadas, em vez de serem determinadas pelos acidentes de nascimento; e, com isto, surge um novo individualismo. Da mesma forma, os laços espirituais podem desempenhar um papel mais importante, onde se enfraqueçam os laços biológicos ou físicos, etc. Seja como for, espero que nosso exemplo tenha tornado claro o que entendo por uma sociedade mais abstrata, em contraposição a um grupo social mais concreto; e terá tornado claro ainda, que nossa moderna sociedade democrática funciona amplamente por meio de relações abstra-

tas, tais como as do intercâmbio ou da cooperação. (É com a análise dessas relações abstratas que principalmente ocupa a moderna teoria social, assim como a teoria econômica. Êste ponto não tem sido entendido por muitos sociólogos, tais como Durkheim, que nunca abandonou a crença dogmática de que a sociedade deve ser analisada em têrmos de grupos sociais concretos.)

À luz do que foi dito, vê-se bem que a transição da sociedade fechada para a aberta pode ser descrita como uma das mais profundas revoluções por que passou a humanidade. Em vista do que descrevemos como o caráter biológico da sociedade fechada, deveras profundamente sentida deve ter sido essa transição. Assim, quando dizemos que nossa civilização ocidental procede dos Gregos, devemos compreender o que isso significa. Quer dizer que os Gregos começaram para nós aquela grande revolução que, parece, ainda está no início: a transição da sociedade fechada para a aberta.

II

Esta revolução, sem dúvida, não foi feita conscientemente. A queda do tribalismo, das sociedades fechadas da Grécia, pode ser rastreada ao tempo em que o crescimento da população começou a fazer-se sentir em meio á classe dirigente dos proprietários de terras. Isto significou o fim do tribalismo "orgânico". De fato, criou uma tensão social no interior da sociedade fechada da classe dominante. A princípio, pareceu haver algo como uma solução "orgânica" para êsse problema, a criação de cidades filiadas. (O caráter orgânico desta solução foi sublinhado pelos processos mágicos seguidos no envio de colonos.) Mas êste ritual de colonização apenas adiou o desmoronamento. Criou mesmo novos focos de perigo, onde quer que conduziu a contactos culturais; e êstes, por sua vez, criaram o que foi, talvez, o pior perigo para a sociedade fechada: o comércio, uma nova classe empenhada no tráfico e na navegação. Por volta do sexto século antes de Cristo, êsse desenvolvimento chegara à dissolução parcial dos antigos modos de vida e mesmo a uma série de revoluções e reações políticas. E não só levara a tentativas para reter e deter o tribalismo pela fôrça, como em Esparta, como também à grande revolução espiritual, a invenção da discussão crítica e, em consequência, de um pensamento liberto de obsessões mágicas. Ao mesmo tempo, encontramos os primeiros sintomas de uma nova inquietação. *A tensão da civilização começava a ser sentida.*

Esta tensão, esta inquietação é uma consequência do desmoronamento da sociedade fechada. É ainda sentida mesmo em nossos dias, especialmente em tempos de mudança social. É a tensão criada pelo esfôrço que a vida em uma sociedade aberta e parcialmente abstrata continuamente exige de nós, — pelo afã de ser racionais, de superar pelo menos algumas de nossas necessidades sociais emocionais, de cuidar de nós mesmos e de aceitar responsabilidades. Em minha opinião, devemos suportar esta tensão como o prêço pago pelo incremento de nossos conhecimentos, de nossa razoabilidade, de cooperação e ajuda mútua e, em consequência, de nossas possibilidades de sobrevivência e do vulto da população. É o prêço que temos de pagar por sermos humanos.

Essa tensão relaciona-se mais estreitamente com o problema do estremecimento entre as classes, que pela primeira vez surgiu com o desmoronamento da sociedade fechada. Esta não conhecia tal problema. Pelo menos para seus membros dirigentes, a escravidão, a casta e o govêrno de classe eram "naturais", no sentido de serem indiscutíveis. Mas, com a queda da sociedade fechada, esta certeza desaparece e, com ela, todo sentimento de segurança. A comunidade tribal (e mais tarde a "cidade") é o lugar de segurança para o membro da tribo. Rodeado de inimigos e de fôrças mágicas perigosas ou mesmo hostis, êle considera a comunidade tribal como uma criança considera sua família e seu lar, no qual desempenha sua parte definida, uma parte que conhece bem e desempenha bem. A queda da sociedade fechada, ao erguer os problemas de classe e outros de situação social, deve ter tido sôbre os cidadãos o mesmo efeito de uma séria disputa de família; e o rompimento da família é susceptível de refletir-se nos filhos ([8]). Sem dúvida, essa espécie de tensão era sentida pelas classes privilegiadas, agora que se viam ameaçadas, mais fortemente do que por aquelas que anteriormente haviam sido suprimidas; mas mesmo estas últimas sentiam-se inquietas. Também as amedrontava o desmoronamento de seu mundo "natural". E embora continuassem a travar sua batalha, muitas vêzes relutavam em explorar suas vitórias sôbre as classes inimigas que eram sustentadas pela tradição, pelo *status quo,* por um nível mais elevado de educação e por um sentimento de natural autoridade.

A esta luz devemos tentar compreender a história de Esparta, que com sucesso tentou paralisar êsses desenvolvimentos, e a de Atenas, a democracia condutora.

Talvez a mais poderosa causa da queda da sociedade fechada tenha sido o desenvolvimento das comunicações marítimas e do comércio. O estreito contacto com outras tribos é susceptível de minar o sentimento de necessidade com que são encaradas as instituições tribais; e o comércio a iniciativa comercial, parece ser uma das poucas formas pelas quais a iniciativa individual e a independência podem afirmar-se mesmo numa sociedade em que ainda prevalece o tribalismo. ([9]) Estas duas coisas, navegação e comércio, tornaram-se as principais características do imperialismo ateniense, tal como se desenvolveu no século V antes de Cristo. E, na verdade, eram reconhecidos como os desenvolvimentos mais perigosos pelos oligarcas, os membros das classes privilegiadas, ou primitivamente privilegiadas, de Atenas. Tornou-se claro para êles que o tráfico de Atenas, seu comercialismo monetário, sua política naval e suas tendências democráticas eram partes de um só movimento, sendo impossível derrotar a democracia sem ir às raízes do mal e destruir tanto a política naval como o império. Mas a política naval de Atenas baseava-se em seus portos, especialmete o Pireu, centro do comércio e bastião do partido democrático; e, estratègicamente, nos muros que fortificavam Atenas e, mais tarde, nas Grandes Muralhas que a ligaram aos portos do Pireu e de Falero. Em consequência, vemos que durante mais de um século o império, a esquadra, o pôsto e os muros foram odiados pelos partidos oligárquicos de Atenas como os símbolos da democracia e como as fontes de seu vigor, que um dia êles esperavam destruir.

Muita prova dêsse desenvolvimento pode ser encontrada na *História da Guerra do Peloponeso,* de Tucídides, ou antes, das duas grandes guerras de 431-421 e 419-403 A. C. entre a democracia ateniense e a paralisada oligarquia tribalista de Esparta. Ao lermos Tucídides, não nos devemos esquecer de que seu coração não estava com sua cidade natal, Atenas. Embora êle aparentemente não pertencesse à ala extremada das organizações oligárquicas atenienses que conspiravam durante tôda a guerra com o inimigo, era por certo membro do partido oligárquico, não sendo amigo nem do povo ateniense, o *demos,* que o exilara, nem de sua política imperialista. (Não pretendo diminuir Tucídides, talvez o maior historiador que já existiu. Por muito, porém, que se tenha certificado dos fatos registrados e por sinceros que tenham sido seus esforços por manter-se imparcial, seus comentários e julgamentos morais representam uma interpretação, um ponto de vista, e nisto não precisamos de concordar com êle.) Cito primeiramente parte de uma passagem em que se descreve a política de Temístocles no ano 482 A. C., meio século antes da Guerra do Peloponeso: "Temístocles persuadiu os atenienses, também, a con-

cluirem o Pireu... Visto como os atenienses então se haviam lançado ao mar, pensou que esta era a grande oportunidade para deitar as bases de um império. Foi êle o primeiro que se atreveu a dizer que deveriam fazer do mar o seu domínio..." ([10]) Vinte e cinco anos depois, "os atenienses começaram a construir suas grandes muralhas para o mar, uma para o porto de Falero e outra para o Pireu" ([11]) Mas desta vez, vinte e seis anos antes da irrupção da Guerra do Peloponeso, o partido oligárquico tinha plena consciência do significado desses novos desenvolvimentos. Diz-nos Tucídides que não recuaram sequer ante a mais escancarada traição. Como às vêzes sucede com os oligarcas, seus interêsses de classe foram mais fortes do que seu patriotismo. Uma oportunidade se lhes apresentou quando uma fôrça espartana inimiga começou a incursionar no norte de Atenas; então decidiram conspirar com Esparta contra seu próprio país. Tucídides escreve: "Certos atenienses começaram privadamente a fazer-lhes (aos espartanos) algumas propostas, *na esperança de que pusessem fim à democracia* e à construção das Grandes Muralhas. Mas os demais atenienses suspeitaram... de seus desígnios contra a democracia". Os leais cidadãos atenienses, portanto, saíram a enfrentar os Espartanos, mas foram derrotados. Parece, contudo, que enfraqueceram o inimigo suficientemente para impedir que êle juntasse fôrças com os quinta-colunistas de dentro da própria cidade. Alguns meses mais tarde, as Grande Muralhas foram terminadas, o que significava que a democracia podia gozar de segurança enquanto mantivesse sua supremacia naval.

Êste incidente lança luz sôbre a tensão da situação de classe em Atenas, mesmo vinte e seis anos antes da irrupção da Guerra do Peloponeso, durante a qual a situação se tornou muito pior. Lança também luz sôbre os métodos utilizados pelo partido oligárquico, subversivo e pro-Espartano. Tucídides, deve-se notar, só menciona sua traição de passagem e não a censura, embora em outros pontos fale com a maior severidade contra a luta de classes e o espírito de partido. As passagens a seguir citadas, escritas como reflexão geral sôbre a Revolução de Corcira em 427 A. C., são interessantes, primeiro como uma excelente pintura da situação de classes e depois como uma ilustração das rudes palavras que Tucídides sabia encontrar quando queria descrever tendências análogas da parte dos democratas de Corcira. (A fim de julgar sua falta de imparcialidade, devemos lembrar que, no comêço da guerra, Corcira fôra um dos aliados democráticos de Atenas e que a revolta fôra iniciada pelos oligarcas.) Além do mais,

a citação é uma excelente expressão do sentimento de um geral desmoronamento social: "Quase todo o mundo helênico — escreve Tucídides — estava agitado. Em cada cidade, os líderes dos partidos democrático e oligárquico se empregavam a fundo, um para atrair os Atenienses, o outro os Lacedemônios... Os laços partidários eram mais fortes do que os laços de sangue... Os dirigentes de cada lado usavam de lemas especiosos, proclamando um partido que sustentava a igualdade constituicional da maioria e o outro a sabedoria da nobreza; na realidade, faziam do interêsse público o seu prêço, anunciando, naturalmente, serem devotados a êle. Usavam de todos os meios concebíveis para levar vantagem um sôbre o outro e cometiam os mais monstruosos crimes... Essa revolução deu origem a tôda forma de perversidade na Hélade. Em tôda parte prevalecia uma atitude de pérfido antagonismo. Não havia palavra bastante imperativa, nem juramento bastante terrível, para reconciliar inimigos. Cada um só sentia como forte a convicção de que nada estava em segurança" ([12])

A plena significação da tentativa dos oligarcas atenienses para aceitarem, o auxílio de Esparta e deterem a construção das Grandes Muralhas pode ser apreciada quando observamos que essa atitude de traição não se alterara quando Aristóteles escreveu sua *Política,* mais de um século depois. Ouvimos ali de um juramento oligárquico que, diz Aristóteles, "está agora em moda". É o seguinte: "Prometo ser inimigo do povo e fazer o melhor que puder para dar-lhe maus conselhos!" ([13]) É claro que não podemos compreender êsse período sem ter em mente tal ódio.

Mencionei acima que o próprio Tucídides era um anti-democrata. Isso se torna claro quando consideramos sua descrição do império ateniense e do modo por que êle era odiado pelos vários estados gregos. O domínio de Atenas sôbre seu império, diz-nos êle, era sentido como nada melhor do que uma tirania, e tôdas as tribos gregas a temiam. Ao descrever a opinião pública quando do irrompimento da Guerra do Peloponeso, mostra-se benévolo em relação a Esparta e muito severo em relação ao imperialismo ateniense. "O sentimento geral dos povos estava fortemente ao lado dos Lacedemônios, pois asseguravam que êles eram os libertadores da Hélade. Cidades e indivíduos mostravam-se ansiosos por auxiliá-los... e a indignação geral contra os Atenienses era intensa. Alguns anelavam ser libertados de Atenas, outros temiam cair sob seu domínio" ([14]). Mais interessante é o fato de que êste julgamento sôbre o império ateniense se tornou mais ou menos o

julgamento oficial da "História", isto é, da maior parte dos historiadores. Assim como os filósofos acham difícil libertar-se dos pontos de vista de Platão, também os historiadores se prendem aos de Tucídides. Como um exemplo, posso citar Meyer (a maior autoridade alemã sôbre êsse período), que simplesmente repete Tucídides, quando diz: "As simpatias do educado mundo grego... desviaram-se de Atenas" ([15])".

Mas tais afirmativas são apenas expressões do ponto de vista-anti-democrático. Muitos fatos registrados por Tucídides — por exemplo, a passagem citada que descreve as atitudes dos líderes democratas e oligárquicos — mostra que Esparta era "popular" não entre os povos da Grécia, mas só entre os oligarcas; entre os "educados", como diz Meyer tão elegantemente. Mesmo Meyer admite que "as massas de espírito democrático esperavam, em muitos lugares, por sua vitória" ([16]), isto é, pela vitória de Atenas; e a narrativa de Tucídides contém muitos exemplos que provam a popularidade de Atenas entre os democratas e os oprimidos. Mas quem se importa com a opinião das massas deseducadas? Se Tucídides e os "educados" asseveram que Atenas era tirana, então tirana era ela.

Interessantíssimo também é ver que os mesmos historiadores que saúdam Roma por sua realização, a fundação de um império universal, condenam Atenas por tentar realizar algo melhor. O fato de haver Roma tido sucesso onde Atenas falhou não é explicação suficiente para essa atitude. Realmente, não censuram êles Atenas por haver falhado, mas amaldiçoam a própria idéia de que sua tentativa pudesse ter sido bem sucedida. Atenas, acreditam, era uma democracia cruel, um lugar governado pelos deseducados, que odiavam e suprimiam os educados e, por sua vez, eram odiados por êstes. Mas esta opinião — o mito da intolerância cultural da Atenas democrática — deixa sem sentido os fatos conhecidos e, acima de tudo, a surpreendente produtividade espiritual de Atenas nesse período particular. Mesmo Meyer deve adimitir essa produtividade. "O que Atenas produziu nessa década — diz êle, com característica modéstia — nivela-se a uma das mais poderosas décadas da literatura Alemã" ([17]). Péricles, que era o líder democrático de Atenas nesse tempo, estava mais do que justificado quando a chamou "A Escola da Hélade".

Longe de mim está defender tudo quanto os Atenienses fizeram na edificação de seu império e certamente não desejo fazer a defesa de ataques injustificados (se ocorreram), ou de atos de brutalidade. Também não esqueço que a democracia ateniense se baseava ainda na escravatura ([18]). Mas creio

ser necessário ver que a exclusividade tribalista e a auto-suficiência só podiam ser superadas por alguma forma de imperialismo. E deve ser dito que certas medidas imperialistas introduzidas por Atenas eram antes liberais. Um exemplo muito interessante é o fato de que Atenas ofereceu, em 405 A. C., à sua aliada, a ilha jônica de Samos, "que os Samianos passassem a ser Atenienses de então em diante; e que ambas as cidades fôssem um só estado; e que os habitantes de Samos ordenassem seus negócios internos como lhes aprouvesse, mantendo suas leis" ([19]). Outro exemplo é o método ateniense de tributar seu império. Muito tem sido dito acêrca dessas taxas, ou impostos, que têm sido descritos — com grande injustiça, creio — como um meio desavergonhado e tirânico de explorar as cidades menores. Numa tentativa para avaliar a significação de tais taxas, devemos, sem dúvida, compará-las com o volume do comércio que, em retribuição, era protegido pela frota ateniense. A informação necessária é dada por Tucídides, de quem sabemos que os Atenienses impuseram a seus aliados, em 413 A. C., "em lugar de tributo, um direito de cinco por cento sôbre tôdas as coisas importadas e exportadas por mar; e pensaram que isso iria render mais" ([20]). Esta medida, adotada sob severa tensão de guerra, pode ser favoràvelmente comparada, creio, aos métodos romanos de centralização. Os Atenienses, por êsse meio de taxação, tornavam-se interessados no desenvolvimento do comércio aliado e, assim, na iniciativa e independência dos vários membros de seu império. Originàriamente, o império ateniense desenvolvera-se a partir de uma liga de povos iguais. A despeito da predominância temporária de Atenas, publicamente criticada por alguns de seus cidadãos, (cf. *Lisistrata*, de Aristófanes), parece possível que seu interêsse no desenvolvimento do comércio iria levar, em tempo, a alguma espécie de constituição federal. Pelo menos, não conhecemos, em seu caso, nada de semelhante ao método romano de "transferir" as posses culturais do império para a cidade dominante, isto é, o saque. E o que quer que se possa dizer contra a plutocracia, é ela preferível a um regime de saqueadores ([21]).

Esta opinião favorável sôbre o imperialismo ateniense pode ser sustentada por uma comparação com os métodos espartanos de tratar dos negócios estrangeiros. Eram êles determinados pelo alvo definitivo que dominava a política de Esparta, por sua tentativa de paralisar qualquer mudança e voltar ao tribalismo. (Isto é impossível, como discutirei mais adiante. A inocência, uma vez perdida, não pode ser recuperada, e uma sociedade fechada artificialmente paralisada, ou

um tribalismo cultivado, não pode igualar-se ao artigo genuíno.) Os princípios da política espartana eram êstes: 1) Proteção do tribalismo detido: fechar a porta a todas as influências estrangeiras que pudessem pôr em perigo a rigidez dos tabus tribais. — 2) anti-humanitarismo: fechar a porta, mais especialmente, a tôdas as ideologias igualitárias, democráticas e individualistas. — 3) Autarquia: ser independente do comércio. — 4) Anti-universalismo ou particularismo: sustentar a diferenciação entre a própria tribo e as outras; não se misturar com inferiores. — 5) Dominação: submeter e escravizar os vizinhos. — 6) Não se expandir demais: "a cidade só deve crescer enquanto puder fazê-lo sem prejudicar sua unidade" ([22]) e, especialmente, sem arriscar-se à introdução de tendências universalistas.

Se compararmos essas seis tendências principais com as do totalitarismo moderno, veremos então que elas concordam fundamentalmente, com a única exceção da última. A diferença pode ser descrita dizendo-se que o totalitarismo moderno parece ter tendências imperialistas. Mas êsse imperialismo não tem elementos de tolerante universalismo e as ambições de âmbito mundial dos totalitários modernos lhes são impostas, por assim dizer, contra a sua vontade. Dois fatôres são responsáveis por isso. O primeiro é uma tendência geral de tôdas as tiranias para justificar sua existência em nome da salvação do estado (ou do povo) de seus inimigos — tendência que deve levar, sempre que os velhos inimigos tenham sido dominados com sucesso, à criação ou invenção de novos. O segundo fator é tentar levar a efeito os pontos 2 e 5, estreitamente relacionados, do acima citado programa totalitário. O humanitarismo, que, de acôrdo com o ponto 2, deve ser mantido do lado de fora, tornou-se tão universal que, a fim de combatê-lo com eficiência internamente, deverá ser destruido em todo o mundo. Mas nosso mundo se tornou tão pequeno que todos hoje se tornaram vizinhos e, assim, para levar a efeito o ponto 5, todos deverão ser dominados e escravizados. Nos antigos tempos, entretanto, nada poderia ter parecido mais perigoso, para aquêles que adotavam um particularismo como o de Esparta, do que o imperialismo ateniense, com sua tendência inerente para desenvolver-se numa comunidade de cidades Gregas e talvez mesmo num império universal do homem.

Sintetizando a análise até aqui feita, podemos dizer que a revolução política e espiritual que começara com a queda do tribalismo grego alcançou o auge no século quinto, com a irrupção da Guerra do Peloponeso. Desenvolveu-se em violenta

guerra de classes e, ao mesmo tempo, numa guerra entre as duas principais cidades da Grécia.

III

Como, porém, explicaremos o fato de Atenienses eminentes, como Tucídides, ficaram ao lado da reação, contra êsses novos desenvolvimentos? Creio ser o interêsse de classe uma explicação insuficiente, pois o que temos de explicar é o fato de que, enquanto muitos dos jovens nobres ambiciosos se tornavam membros ativos do partido democrático, embora nem sempre dignos de confiança, alguns dos mais dotados e reflexivos resistiam à sua atração. O ponto principal parece estar em que, embora a sociedade aberta já existisse, embora na prática houvesse começado a desenvolver novos valores, novos padrões, igualitários de vida, ainda algo estava "faltando", especialmente para os "educados". A nova fé sustentada pela sociedade aberta, sua única possível fé, o humanitarismo, começara a afirmar-se, mas ainda não fôra formulado. Por então, não se podia ver muito mais do que luta de classes, o mêdo dos democratas à reação oligárquica e a ameaça de maiores desenvolvimentos revolucionários. A reação contra êsse desenvolvimento tinha, portanto, muita coisa a seu lado: a tradição, o apêlo em defesa das velhas virtudes e a velha religião. Essas tendências atraiam os sentimentos de muitos homens e sua popularidade deu origem a um movimento que, embora dirigido e utilizado pelos Espartanos e seus amigos oligarcas para seus próprios fins, deve ter incorporado muitos homens retos, mesmo em Atenas. Do lema dêsse movimento: "Voltemos ao estado de nossos antepassados", ou "Voltemos ao antigo estado paterno", deriva-se o têrmo "patriota". Quase não vale a pena insistir em que as crenças populares entre aquêles que defendiam êsse movimento "patriótico" foram grosseiramente desfiguradas pelos mesmos oligarcas, que não vacilaram em entregar sua própria cidade ao inimigo com a esperança de obter sua ajuda contra os democratas. Tucídides foi um dos chefes mais representativos dêsse movimento em prol do "estado paterno" ([23]) e embora o mais provável seja que não cometesse qualquer das traições dos anti-democratas extremados, não conseguiu dissimular sua simpatia pelo propósito fundamental dêstes, a saber, deter a evolução social e lutar contra o império universalista da democracia ateniense e contra os instrumentos e símbolos de seu poder: a frota, as muralhas e o comércio. (Em vista das doutrinas platônicas

relativas ao comércio, cabe salientar a amplitude do temor que a crescente atividade mercantil despertava. Quando, depois de sua vitória sôbre Atenas, em 404 A. C., o rei espartano Lisandro regressou com grande prêsa de guerra, os "patriotas" espartanos, isto é, os membros do movimento favorável ao "estado paterno", trataram de impedir a introdução de ouro, e, embora esta fôsse finalmente permitida, sua posse ficou limitada ao Estado, impondo-se a pena capital a quaisquer cidadãos que fôssem encontrados como possuidores de metais preciosos. Nas Leis de Platão processos muito semelhantes ([24]) são advogados.)

Embora o movimento "patriótico" fôsse em parte expressão da aspiração a retornar a formas de vida mais estáveis, à religião, à decência à lei e à ordem, em si mesmo êsse movimento estava apodrecido. Sua fé antiga se perdera e fôra amplamente substituida por uma exploração hipócrita e mesmo cínica dos sentimentos religiosos ([25]). O niilismo, tal como retratado por Platão nas pessoas de Calicles e Trasímaco, podia encontrar-se especialmente entre os jovens aristocratas "patriotas" que, se tivessem oportunidade, tornar-se-iam líderes do partido democrático. O mais claro expoente dêsse niilismo foi provavelmente o líder oligárquico que ajudou a desferir o golpe mortal em Atenas, o tio de Platão, Critias, o chefe dos Trinta Tiranos ([26]).

A êsse tempo, porém, na mesma geração a que pertenceu Tucídides, ergueu-se uma nova fé na razão, na liberdade e na fraternidade de todos os homens — a nova fé e, como creio, a única possível fé, da sociedade aberta.

IV

Grande Geração, eis como eu gostaria de denominar essa, que marca um ponto de reviravolta na história da humanidade, a geração que viveu em Atenas pouco antes da Guerra do Peloponeso e durante ela. ([27]) Havia no seu seio grandes conservadores, como Sófocles, ou Tucídides. Havia homens que representam o período de transição, hesitantes, como Eurípides, ou céticos, como Aristófanes. Mas havia também o grande líder da democracia, Péricles, que formulou o princípio da igualdade perante a lei e do individualismo político, e Heródoto, que foi acolhido e saudado na cidade de Péricles como o autor de uma obra que glorificava êsses princípios. Protágoras, natural de Abdera, que se tornou influente em Atenas, e seu conterrâneo Demócrito também devem ser contados

entre os da Grande Geração. Formularam êles a doutrina de que as instituições humanas do idioma, dos costumes e da lei não têm o caráter mágico de tabus, mas são de autoria humana, não naturais, mas convencionais, e insistiram ao mesmo tempo em que somos responsáveis por essas instituições. E havia ainda a escola de Górgias — Alcidamas, Licofronte e Antístenes — que desenvolveu os temas fundamentais da anti-escravatura, do protecionismo racional e do anti-nacionalismo, isto é, o credo do império universal dos homens. E havia o maior talvez de todos, Sócrates, que ensinou a lição de que devemos ter fé na razão humana, mas ao mesmo tempo devemos resguardar-nos do dogmatismo; de que os devemos afastar tanto da misologia ([28]), a desconfiança na teoria e na razão, quanto da atitude mágica daquêles que fazem da sabedoria um ídolo; que ensinou, em outras palavras, ser a crítica o espírito da ciência.

Como até agora não falei muito sôbre Péricles e nada sôbre Demócrito, posso empregar algumas de suas próprias palavras a fim de ilustrar a nova fé. Em primeiro lugar, Demócrito: "Não por temor, mas pelo sentimento do que é reto, devemos abster-nos de praticar o mal... A virtude se baseia, acima de tudo, no respeito aos demais... Cada homem é um pequeno mundo próprio... Devemos fazer o máximo para auxiliar os que sofreram injustiças... Ser bom não significa não fazer o mal, nem também não desejar fazer o mal... As boas ações, e não as palavras, é que valem... A pobreza de uma democracia é melhor do que a prosperidade que se proclama marchar ao lado da aristocracia ou da monarquia, assim como a liberdade é melhor do que a escravidão... O sábio pertence a todos os paises, pois o lar de uma grande alma é o mundo inteiro". A êle também se deve esta observação, de um verdadeiro cientista: "Eu preferiria encontrar uma só lei causal a ser o Rei da Pérsia!" ([29])

Em sua acentuação humanitária e universalista, êsses fragmentos de Demócrito, embora sejam de data anterior, soam como se dirigidos contra Platão. A mesma impressão é produzida e muito mais fortemente, pela famosa oração fúnebre de Péricles, proferida pelo menos meio século antes de ser escrita a *República*. Citei dois trechos dessa oração no capítulo 6, quando discutíamos o igualitarismo, mas algumas passagens podem ser aqui transcritas mais amplamente a fim de dar mais clara impressão de seu espírito ([30]): "Nosso sistema político não compete com instituições que vigoram em qualquer outra parte. Não copiamos nossos vizinhos, mas tentamos ser um exemplo. Nossa administração favorece a maio-

ria em vez da minoria: por isso é chamada democracia. As leis concedem justiça, igual, para todos igualmente, em suas disputas privadas, mas não ignoramos as reivindicações do mérito. Quando um cidadão se distingue, então será êle chamado a servir ao Estado, de preferência a outros, não como questão de privilégio, mas como recompensa ao merecimento; e a pobreza não é obstáculo... A liberdade de que gozamos estende-se também à vida comum; não temos suspeitas uns dos outros nem importunamos o próximo se êle prefere agir como lhe apraz... Mas esta liberdade não nos priva de lei. Somos ensinados a respeitar os magistrados e as leis e a nunca esquecer que devemos proteger os ofendidos. E somos também ensinados a observar aquelas leis não escritas cuja sanção repousa apenas no consenso universal do que é justo..."

"Nossa cidade tem as portas abertas ao mundo; nunca expulsamos um estrangeiro... Somos livres para viver exatamente como nos apraz, e contudo sempre estamos dispostos a enfrentar qualquer perigo... Amamos a beleza sem comprazer-nos em fantasias e embora tentemos aprimorar nossa inteligência isso não nos enfraquece a vontade... Não consiste para nós uma desgraça admitir que alguém é pobre; mas consideramos desgraçado não fazer esforços para evitar isso. Um cidadão ateniense não deve negligenciar as coisas públicas quando atende a seus negócios privados... Consideramos o homem que não toma interêsse pelo Estado não como inofensivo, mas como inútil; e *embora apenas poucos possam dar origem a uma política, somos todos capazes de julgá-la.* Não encaramos a discussão como uma pedra de tropêço no caminho da ação política, mas como uma preliminar indispensável para agir sàbiamente... Acreditamos que a felicidade é o fruto da liberdade, e a liberdade o do valor, e não recuamos ante os perigos da guerra... Em resumo, proclamo que Atenas é a Escola da Hélade e que o Ateniense, individualmente, cresce desenvolvendo-se em feliz versatilidade, em presteza para enfrentar emergências e em confiança em si mesmo" ([31]).

Estas palavras não são apenas um elogio a Atenas; expressam o verdadeiro espírito da Grande Geração. Formulam o programa político de um grande individualista igualitário, de um democrata que bem compreendia não poder a democracia exaurir-se no insignificante princípio de que "o povo deve governar", mas dever basear-se sôbre a fé na razão e no humanitarismo. Ao mesmo tempo, são manifestação de verdadeiro patriotismo, de justa ufania por uma cidade que fizera tarefa sua dar um exemplo, que se tornara a escola, não só da Hélade, mas, como sabemos, da humanidade, por milênios passados e por vir.

O discurso de Péricles não é só um programa. É também uma defesa e talvez mesmo um ataque. Corre, como já sugerimos, como um ataque direto a Platão. Não duvido de que tenha sido dirigido não só contra o tribalismo detido de Esparta mas também contra o anel ou "elo" totalitário interno, contra o movimento pelo estado paterno, a "Sociedade dos Amigos da Lacônia" ateniense (como Th. Gomperz os denominou em 1902). ([32]) Êsse discurso é o mais antigo ([33]) e talvez ao mesmo tempo a mais forte afirmação já feita em oposição a essa espécie de movimento. Sua importância foi sentida por Platão, que caricaturizou a oração de Péricles, meio século depois, nos trechos da República ([34]) em que ataca a democracia, assim como naquela indisfarçada paródia, o diálogo chamado *Menexeno ou a Oração Fúnebre* ([35]). Mas os amigos da Lacônia que Péricles atacou replicaram muito antes de Platão. Cinco ou seis anos apenas depois da oração de Péricles, um panfleto sôbre a *Constituição de Atenas* ([36]) foi publicado por um autor desconhecido (possivelmente Crítias), agora comumente chamado "Velho Oligarca". Êsse engenhoso panfleto, o mais antigo tratado existente sôbre teoria política, é, possìvelmente, ao mesmo tempo o mais velho monumento da deserção da humanidade por parte de seus líderes intelectuais. É um implacável ataque a Atenas, escrito sem dúvida por um de seus melhores cérebros. Sua idéia, central, idéia que se tornou artigo de fé para Tucídides e Platão, é a estreita conexão entre imperialismo naval e democracia. E tenta mostrar que não pode haver transigência num conflito entre dois mundos ([37]), os mundos da democracia e da oligarquia; que só o uso da violência impiedosa, de medidas totais, incluindo a intervenção de aliados externos (os Espartanos) é capaz de pôr fim ao regime ímpio da liberdade. Êsse notável panfleto devia tornar-se o primeiro de uma sequência praticamente infinita de obras sôbre filosofia política, que iriam repetir mais ou menos, aberta ou ocultamente, o mesmo tema, até os nossos dias atuais. Sem vontade nem capacidade para ajudar a humanidade do longo de sua difícil caminhada para um futuro desconhecido que ela própria devia criar para si, alguns dos "educados" tentaram fazê-la recuar para o passado. Incapazes de guiar para um novo caminho, só se podiam fazer líderes da *perene revolta contra a liberdade.* Tornou-se ainda mais necessário para êles afirmar sua superioridade lutando contra o igualitarismo, em vista de serem (para usar as palavras de Sócrates) misantropos e misólogos — incapazes daquela simples e comum generosidade que inspira fé nos homens e fé na razão humana e na liberdade. Por duro que pareça este julgamento, temo que seja justo se apli-

cado àqueles líderes intelectuais da revolta contra a liberdade que vieram após a Grande Geração e especialmente depois de Sócrates. Podemos agora tentar vê-los sôbre o fundo de nossa interpretação histórica.

O surgimento da própria filosofia pode ser interpretado, acho eu, como uma resposta à queda da sociedade fechada e de suas crenças mágicas. É uma tentativa para substituir a perdida fé mágica por uma fé racional; modifica a tradição de transmitir uma teoria ou um mito, fundando uma tradição nova: a tradição de desafiar teorias e mitos e de discutí-los criticamente (38). (Ponto significativo é coincidir essa tentativa com a difusão das chamadas seitas Órficas, cujos membros procuravam substituir o perdido sentimento de unidade por uma nova religião mística.) Os mais antigos filósofos, os três grandes Jônicos e Pitágoras, provàvelmente ignoravam de todo o estímulo a que reagiam. Eram os representantes, assim como os antagonistas inconscientes, de uma revolução social. O próprio fato de haverem fundado escolas, ou seitas, ou ordens, isto é, novas instituições sociais ou antes grupos concretos com uma vida comum e funções comuns, amplamente modelados segundo os de uma tribo idealizada, prova que eram reformadores no campo social e, portanto, que reagiam a certas necessidades sociais. O fato de haverem reagido a essas necessidades e a seu próprio sentimento de achar-se à deriva, não imitando Hesíodo na invenção de um mito historicista do destino e da decadência (39), mas inventando a tradição da crítica e da discussão, e com ela a arte de pensar racionalmente, é um dêsses fatos inexplicáveis que surgem no início de nossa civilização. Mesmo êsses racionalistas, porém, reagiram á perda de unidade do tribalismo de um modo amplamente emocional. Seu raciocínio dá expressão a seu sentimento de andar à deriva, à tensão de um desenvolvimento que estava prestes a criar nossa civilização individualista. Uma das mais antigas expressões dessa tensão remonta a Anaximandro (40), o segundo dos filósofos Jônicos. A existência individual surge-lhe como *hubris,* como um ato ímpio de injustiça, como um ato errado de usurpação, pelo qual os indivíduos devem sofrer e fazer penitência. O primeiro a ter consciência da revolução social e da luta de classes foi Heráclito. No segundo capítulo dêste livro descrevemos como êle racionalizou seu sentimento de andar à deriva, desenvolvendo a primeira ideologia anti-democrática e a primeira filosofia historicista da mudança e do destino. Heráclito foi o primeiro inimigo consciente da sociedade aberta.

Quase todos êsses primitivos pensadores labutavam sob trágica e desesperada tensão. (41) A única exceção talvez seja o monoteista Xenófanes (42), que levou sua carga corajosamente. Não podemos censurá-los por sua hostilidade para com os novos desenvolvimentos do mesmo modo por que podemos, até certa extensão, censurar seus sucessores. A fé nova da sociedade democrática a fé no homem, na justiça igualitária e na razão humana talvez começasse a tomar forma, mas ainda não havia sido formulada.

V

A maior contribuição a essa fé devia ser dada por Sócrates, que morreu por ela. Sócrates não era um líder da democracia Ateniense, como Péricles, nem um teórico da sociedade democrática, como Protágoras. Era, antes, um crítico de Atenas e de suas instituições democráticas, e nisto pode ter tido superficial semelhança com alguns dos líderes da reação contra a sociedade democrática. Não é mistér, porém, que um homem que critica a democracia e as instituições democráticas seja inimigo delas, embora tanto os democratas que êle critica, como os totalitários que esperam tirar proveito de qualquer desunião no campo democrático, assim o possam rotular. Há fundamental diferença entre uma crítica democrática e uma crítica totalitária da democracia. A crítica de Sócrates era democrática, e, em verdade, daquela espécie que constitui a própria vida da democracia. (Os democratas que não vêem a diferença entre uma crítica amigável da democracia e uma hostil estão imbuídos de espírito totalitário. O totalitarismo, sem dúvida, não pode considerar qualquer crítica como amigável, uma vez que qualquer crítica de uma autoridade deve desafiar o próprio princípio da autoridade.)

Já mencionei alguns aspectos do ensinamento de Sócrates: seu intelectualismo, isto é, sua teoria igualitária da razão humana como meio universal de comunicação; sua insistência na honestidade intelectual e na auto-crítica; sua teoria igualitária da justiça e sua doutrina de que é melhor sofrer a injustiça do que infligí-la a outros. Penso que esta última doutrina é a que melhor nos ajuda a compreender o âmago de seu ensinamento, seu credo individualista, sua crença no indivíduo humano como um fim em si mesmo.

Despedaçara-se a sociedade fechada, e com ela seu credo de que a tribo é tudo e o indivíduo nada é. A iniciativa individual, a auto-afirmação haviam-se tornado um fato, des-

pertara-se o interêsse pelo indivíduo ([43]) humano, como indivíduo e não só como herói tribal e salvador. Mas uma filosofia que torna o homem o seu centro de interêsse só começa com Protágoras. E a crença de que nada é mais importante em nossa vida do que os outros homens individuais, o apêlo aos homens para que se respeitem mùtuamente e a si mesmos, parece ser devido a Sócrates.

Burnet acentuou ([44]) ter sido Sócrates quem criou a concepção de *alma,* concepção que teve tão imensa influência sôbre nossa civilização. Creio que essa opinião tem muito de certo, embora sinta que sua formulação possa ser enganadora, especialmente quanto ao uso da palavra "alma", pois Sócrates parece ter-se afastado o mais que pôde de teorias metafísicas. Seu apêlo era de ordem moral e sua teoria da individualidade (ou da "alma" se se preferir êste têrmo) é uma doutrina moral, creio eu, e não metafísica. Êle lutava, como sempre, com o auxílio dessa doutrina, contra a auto-satisfação e a complacência. Requeria que o individualismo não fôsse apenas a dissolução do tribalismo, mas que o indivíduo se demonstrasse digno de sua libertação. Eis porque insistia em não ser o homem simplesmente um pedaço de carne — o corpo. Há mais no homem, uma centelha divina, a razão; e um amor à bondade, à humanidade, um amor à beleza e ao bem. Isto é que torna digna a vida humana. Mas, se eu não sou simplesmente um "corpo", que sou então? És, antes de tudo, inteligência, eis a resposta de Sócrates. Tua razão é que te *faz* humano, que te capacita a seres mais do que um simples amontoado de desejos e apetites, que faz de ti um indivíduo auto-suficiente e te dá direito a proclamares que és um fim em te mesmo. O dito de Sócrates "cuida de tua alma" é, amplamente, um apêlo à honestidade *intelectual,* assim como a sentença "conhece-te a ti mesmo" é usada por êle para lembrar-nos nossas limitações intelectuais.

Estas, insiste Sócrates, são as coisas que têm importância. E o que êle criticava na democracia e nos estadistas democráticos era sua inadequada compreensão de tais coisas. Criticava-lhes, com razão, a falta de honestidade intelectual e sua obsessão pela política do poder ([45]) Dada a ênfase que punha no problema político visto pelo lado humano, não podia tomar muito interêsse pela reforma institucional. Era pelo aspecto imediato, pessoal, da sociedade aberta que se interessava. Enganou-se quando se considerou um político; era um mestre.

Mas se Sócrates era, fundamentalmente, o campeão da sociedade aberta e um amigo da democracia, por que então,

perguntar-se-á, misturou-se com anti-democratas? Sabemos, de fato, que entre seus companheiros se achavam não só Alcibíades, que por certo tempo esteve do lado de Esparta, como também dois tios de Platão, Crítias, que mais tarde se tornou o implacável líder dos Trinta Tiranos, e Cármides, que veio a ser o seu lugar-tenente.

Há mais de uma resposta a essa pergunta. Em primeiro lugar, diz-nos Platão que o ataque de Sócrates aos políticos democratas de seu tempo obedeceu, em parte, ao propósito de manifestar o egoísmo e a ambição de poder dos lisonjeadores hipócritas do povo, e mais particularmente dos jovens aristocratas que se faziam passar por democratas, mas que só encaravam o povo como instrumentos de sua volúpia do poder ([46]). Essa atividade o fêz, de um lado, simpático a alguns, pelo menos, dos inimigos da democracia, e por outro lado colocou-o em contacto com alguns aristocratas ambiciosos daquêle próprio tipo. E aqui entra uma segunda consideração. Sócrates, moralista e individualista, nunca se limitaria a simplesmente atacar êsses homens. Tomaria, antes, real interêsse por êles e dificilmente os deixaria sem fazer séria tentativa para convertê-los. Há muitas alusões a tais tentativas nos diálogos de Platão. Temos razão — e esta é uma terceira consideração — para acreditar que Sócrates, mestre-político, chegou mesmo a desviar-se de seu caminho para atrair jovens e obter influência sôbre êles, especialmente quando os considerava abertos à conversão e pensava que algum dia talvez pudessem ocupar postos de responsabilidade em sua cidade. O exemplo de maior realce é, naturalmente, Alcibíades, assinalado desde a própria infância como grande líder futuro do império ateniense. E o brilho, a ambição e a coragem de Crítias tornaram-no um dos poucos competidores prováveis de Alcibíades. (Êle cooperou com Alcibíades por algum tempo, mas depois voltou-se contra êste. Não é de todo improvável que a cooperação temporária fôsse devida à influência de Sócrates.) De tudo quanto sabemos sôbre as próprias aspirações políticas de Platão, primitivas e posteriores, é mais do que possível que suas relações com Sócrates fôssem de espécie semelhante ([47]). Embora um dos espíritos dirigentes da sociedade aberta, Sócrates não era homem de partido. Trabalharia em qualquer círculo em que sua obra pudesse beneficiar sua cidade. Se tivesse interêsse por um jovem promissor, não o afastariam as ligações oligárquicas de família.

Mas essas ligações deveriam causar-lhe a morte. Quando a grande guerra foi perdida, viu-se Sócrates acusado de haver educado os homens que traíram a democracia e de haver conspirado com o inimigo para produzir a queda de Atenas.

A história da Guerra do Peloponeso e da queda de Atenas muitas vêzes é ainda narrada, sob a influência da autoridade de Tucídides, de modo tal que a derrota ateniense surge como a prova derradeira da fraqueza moral do sistema democrático. Mas essa opinião é apenas uma distorção tendenciosa; os fatos bem conhecidos contam uma história muito diferente. A principal responsabilidade pela perda da guerra recai sôbre os oligarcas traidores que continuamente conspiraram com Esparta. Salientes entre êles eram três antigos discípulos de Sócrates: Alcibíades, Crítias e Cármides. Depois da queda de Atenas, em 404 A. C., os dois últimos tornaram-se líderes dos Trinta Tiranos, que não passavam de um govêrno títere sob proteção espartana. A queda de Atenas e a destruição das muralhas são muitas vêzes apresentadas como os resultados finais da grande guerra que se iniciara em 431 A. C. Mas nessa apresentação está a principal distorção, pois os democratas continuaram a lutar. Com uma fôrça a princípio apenas de setenta, prepararam, sob a direção de Trasíbulo e Anito, a libertação de Atenas, onde Crítias, por êsse tempo, mandava matar dezenas e dezenas de cidadãos; durante os oito meses de seu reinado de terror, a lista de mortos "número quase maior de Atenienses do que o de mortos durante os últimos dez anos da guerra do Peloponeso" ([48]) Mas, depois de oito meses, (em 403 A. C.) Crítias e a guarnição espartana foram atacados e derrotados pelos democratas, que se estabeleceram no Pireu, e ambos os tios de Platão perderam a vida na batalha. Seus sequazes oligárquicos continuaram por certo tempo com o reinado do terror na própria cidade de Atenas, mas suas fôrças estavam em estado de confusão e dissolução. Havendo-se demonstrado incapazes de governar, foram finalmente abandonados por seus protetores espartanos, que concluiram um tratado com os democratas. A paz reestabeleceu a democracia em Atenas. Assim, a forma democrática de govêrno demonstrara seu vigor superior, sob as mais severas provas, e mesmo seus inimigos começaram a considerá-la invencível. (Nove anos mais tarde, após a batalha de Cnido, podiam os Atenienses reerguer suas muralhas. A derrota da democracia transformara-se em vitória.)

Logo que a democracia restaurada reestabelecera normais condições legais ([49]), foi iniciado um processo contra Sócrates. Sua significação era bastante clara; êle era acusado de haver tido influência na educação dos mais perniciosos inimigos do Estado, Alcibíades, Críticas e Cármides. Certas dificuldades para a acusação foram criadas por uma anistia concedida a todos os crimes políticos cometidos antes do reestabelecimento da democracia. O libelo não podia, portanto, referir-se abertamente àqueles casos notórios. E os acusadores provàvelmente não procuravam tanto castigar Sócrates pelos infelizes acontecimentos do passado, que, como êles bem sabiam, haviam ocorrido contra as suas intenções, como antes impedí-lo de continuar com seus ensinamentos, os quais, em vista dos efeitos, não podiam deixar de considerar como perigosos ao estado. Por êsse motivo, foi dada à acusação a forma vaga e mesmo sem significação de que Sócrates estava corrompendo a juventude, de que era ímpio e de que tentara introduzir no estado novas práticas religiosas. (Estas duas últimas acusações sem dúvida manifestavam, embora toscamente, o sentimento correto de que, no campo ético-religioso, êle era um revolucionário). Em razão da anistia, a "juventude corrompida" não podia ser precisamente citada, mas todos sabiam, sem dúvida, de quem se falava. ([50]) Em sua defesa, Sócrates insistiu em que não tinha simpatias pela política dos Trinta e em que realmente arriscara a vida ao desafiar sua tentativa de implicá-lo num de seus crimes. E lembrou ao tribunal que entre seus mais íntimos companheiros e mais entusiásticos discípulos havia pelo menos um ardente democrata, Querofonte, que lutara contra os Trinta (e que, parece, perecera em combate. ([51])

É hoje comumente reconhecido que Anito, o dirigente democrático que apoiou a acusação, não pretendia fazer de Sócrates um mártir. O alvo era exilá-lo. Mas êsse plano foi derrotado pela recusa de Sócrates em transigir com seus princípios. Não creio que êle quisesse morrer, ou que lhe agradasse o papel de mártir ([52]). Êle simplesmente lutou por aquilo que acreditava ser certo, pela obra de sua vida. Nunca pretendera minar a democracia. De fato, tentara dar-lhe a fé que lhe era necessária. Fôra esta a tarefa de sua existência. E ela estava, sentia êle, sèriamente ameaçada. A traição de seus antigos companheiros deixara sua obra e êle mesmo aparecerem a uma luz que o deve ter perturbado profundamente. É possível que tenha até saudado o julgamento como uma oportunidade para provar que sua lealdade à cidade era sem limites.

Sócrates explicou essa atitude com a máxima minúcia quando lhe foi dada uma oportunidade de evadir-se. Se a tivesse aproveitado, exilando-se, todos o teriam julgado um inimigo da democracia. Assim, permaneceu e expôs suas razões. Esta explanação, seu testamento, pode ser encontrada no *Criton,* de Platão ([53]). É simples. Se eu partir, diz Sócrates, violarei as leis do Estado. Tal ato colocar-me-ia em oposição às leis e provaria minha deslealdade. Prejudicaria o Estado.

Sòmente permanecendo posso mostrar, fora de dúvida, minha lealdade para com o Estado e suas leis democráticas, e provar que nunca fui seu inimigo. Não pode haver maior prova de minha lealdade do que minha disposição de morrer por ela.

A morte de Sócrates é a derradeira prova de sua sinceridade. Seu destemor, sua simplicidade, sua modéstia, seu senso de proporção, seu humor nunca o abandonaram. "Sou o moscardo que Deus pôs sôbre esta cidade — diz êle em sua *Apologia* — e durante o dia inteiro, em todos os lugares, sempre estou a aguilhoar-vos, a despertar-vos, a persuadir-vos e a censurar-vos. Não podereis fàcilmente encontrar outro como eu, e portanto devo advertir-vos a que me poupeis... Se me golpeardes, como vos aconselha Anito, e me levardes precipitadamente à morte, então permanecereis a dormir pelo resto de vossas vidas, a menos que Deus, em sua providência, vos envie outro moscardo" ([54]). Mostrou êle que um homem podia morrer não só pelo destino, pela fama ou por outras grandes coisas desta espécie, mas também pela liberdade do pensamento crítico e por um respeito de si mesmo que nada tem com a auto-importância ou o sentimentalismo.

VI

Sócrates teve apenas *um* sucessor condigno, seu velho amigo Antístenes, o último da Grande Geração. Platão, seu discípulo mais dotado, logo se mostrou o menos fiel. Traiu Sócrates, como o haviam feito seus tios. Êstes, além de traí-lo, haviam também tentado envolvê-lo em seus atos terroristas, mas não tiveram êxito, porque êle resistiu. Platão tentou envolver Sócrates na sua grandiosa tentativa de construir a teoria da sociedade detida; e não teve dificuldade em obter êxito, porque Sócrates já estava morto.

Sei, sem dúvida, que êste julgamento parecerá ultrajantemente duro, mesmo para aquêles que criticam Platão ([55]). Mas se encaramos a *Apologia* e o *Criton* como a última vontade de Sócrates e se compararmos êsses testamentos de sua velhice com o testamento de Platão, as *Leis*, então será difícil julgar diversamente. Sócrates fôra condenado, mas sua morte não estava nas intenções dos iniciadores do julgamento. As *Leis* de Platão remediam essa falta de intenção. Aí êle elabora, fria e cuidadosamente, a teoria inquisitorial. O livre pensamento, a crítica das instituições políticas, o ensinamento de novas idéias aos jovens, as tentativas de introduzir novas práticas religiosas ou mesmo novas opiniões, tudo isso é decla-

rado crime capital. No estado de Platão, Sócrates nem sequer teria tido a oportunidade de defender-se pùblicamente; teria sido entregue ao Conselho Noturno secreto para "tratamento" e, finalmente, para punição de sua alma enfêrma.

Não posso duvidar do fato de que a traição de Platão, com sua utilização de Sócrates como o interlocutor principal da *República*, tenha sido a tentativa de maior sucesso para envolvê-lo. Mas é outra questão indagar se essa tentativa foi consciente.

A fim de compreender Platão, devemos visualizar tôda a situação contemporânea. Depois da Guerra do Peloponeso, a tensão da civilização foi sentida com mais fôrça do que nunca. As velhas esperanças oligárquicas ainda estavam vivas e a derrota de Atenas tendera mesmo a encorajá-las. A luta de classes continuava. Contudo, havia falhado a tentativa de Crítias para destruir a democracia levando a efeito o programa do Velho Oligarca. Não falhara por falta de decisão; o mais cruel uso da violência fôra mal sucedido, apesar das circunstâncias favoráveis sob a forma de poderoso apôio da vitoriosa Esparta. Platão sentiu que era necessária uma completa reconstrução do programa. Os Trinta haviam sido batidos no domínio do poder político amplamente por haverem ofendido o senso de justiça dos cidadãos. A derrota fôra, principalmente, uma derrota moral. A fé da Grande Geração demonstrara sua fôrça. Os Trinta nada tinham dessa espécie a oferecer; eram niilistas morais. O programa do Velho Oligarca, sentia Platão, não podia ser revivido sem basear-se em outra fé, numa persuasão que reafirmasse os velhos valores do tribalismo, opondo-os à fé na sociedade aberta. *Devia-se ensinar ao homem que a justiça é a desigualdade* e que a tribo, a coletividade, são superiores ao indivíduo ([56]). Mas, visto como o credo de Sócrates era por demais forte para ser desafiado abertamente, Platão foi levado a re-interpretá-lo como uma fé na sociedade fechada. Isto era difícil, mas não era impossível. Não havia sido Sócrates morto pela democracia? Não perdera a democracia qualquer direito a reclamá-lo para o seu lado? E não criticara Sócrates sempre a multidão anônima, assim como seus líderes, por sua falta de sabedoria? Não era tão difícil, além do mais, re-interpretar Sócrates como tendo recomendado um govêrno dos "educados", dos filósofos eruditos. Platão foi muito encorajado a essa interpretação ao descobrir que isso também fazia parte do antigo credo pitagórico, e, acima de tudo, ao encontrar, em Arquitas de Tarento, um sábio pitagórico, assim como um grande e bem sucedido estadista. Aí, pensou êle, estava a solução do enig-

ma. Não havia o próprio Sócrates encorajado seus discípulos a terem participação na política? Não significava isso que êle desejava que os iluminados, os sábios, governassem? Que diferença entre a crueza da plebe governante em Atenas e a dignidade de um Arquitas! Certamente, Sócrates, que nunca formulara qualquer solução para o problema constitucional, devia ter em mente o pitagorismo.

Dêsse modo pode Platão ter achado que era viável dar gradualmente nova significação ao ensinamento do membro mais influente da Grande Geração e persuadir-se que um opositor cuja esmagadora fôrça êle nunca ousaria atacar diretamente era, na realidade, um aliado. Creio ser esta a interpretação mais simples do fato de haver Platão mantido Sócrates como o interlocutor principal de sua obra, mesmo depois de se haver afastado tanto de seu ensinamento que já não mais poderia enganar-se a respeito dêsse desvio ([57]). Mas esta não é a história inteira. Creio que êle sentia, nas profundezas da alma, que o ensinamento de Sócrates era em verdade muito diferente dessa apresentação e que estava traindo Sócrates. E penso que os contínuos esforços de Platão para fazer Sócrates re-interpretar-se são ao mesmo tempo esforços seus para acalmar a consciência culpada. Tentando cada vez mais provar que seu ensinamento era o único desenvolvimento lógico da verdadeira doutrina socrática, tentava êle persuadir a si mesmo de que não era um traidor.

Julgo que ao lermos Platão somos testemunhas de um conflito íntimo, de uma titânica luta que se trava na sua mente. E mesmo sua famosa "reserva desdenhosa, a supressão de sua própria personalidade" ([58]), ou antes, a supressão tentada pois não é absolutamente difícil ler nas entrelinhas — é uma expressão dessa luta. E acredito que a influência de Platão pode ser explicada em parte pela fascinação dêsse conflito entre dois mundos dentro de uma alma, combate cujas poderosas repercussões sôbre Platão podem ser sentidas sob a superfície da desdenhosa reserva. Essa luta comove nossos sentimentos, pois também prossegue dentro de nós mesmos. Platão foi filho de uma época que ainda é a nossa. (Não nos devemos esquecer de que, afinal, apenas um século se passou sôbre a abolição da escravatura nos Estados Unidos, e menos ainda sôbre a abolição da servidão na Europa Central.) Em nenhuma outra parte essa luta interna mais claramente se revela do que na teoria platônica da alma. O facto de que Platão, em seu anelo de unidade e harmonia, haja imaginado a estrutura do espírito humano à semelhança de uma sociedade dividida em classes ([59]) nos mostra quão profundamente êle deve ter sofrido.

O maior conflito de Platão nasce da profunda impressão que nêle causou o exemplo de Sócrates, mas suas próprias inclinações oligárquicas lutam com sucesso contra êsse exemplo. No campo do argumento racional, a luta é conduzida com a utilização do argumento do humanitarismo de Sócrates contra si mesmo. O que parece ser o mais antigo exemplo dessa espécie pode ser encontrado no *Eutifron* ([60]). Não farei com Eutifron — assegura-se Platão. — Nunca ousarei acusar meu próprio pai, meus próprios ancestrais venerados, de haverem pecado contra uma lei e uma moralidade humanitária que se situam ao nível da piedade vulgar. Mesmo que êles tenham tirado vidas humanas, afinal foram apenas vidas de seus próprios servos, que não são melhores do que criminosos, e não é minha tarefa julgá-los. Não mostrou Sócrates quanto é árduo saber o que é certo e errado, piedoso e impiedoso? E não foi êle próprio processado por impiedade, por aquêles chamados humanitários? Outros traços da luta de Platão podem, creio, ser encontrados em quase todos os pontos em que êle se volta contra as idéias humanitárias, especialmente na *República*. Suas evasivas e seu recurso ao desdém, ao combater a teoria igualitária da justiça, seu hesitante prefácio à sua defesa da mentira, à sua introdução do racismo e à sua definição da justiça foram todos mencionados em capítulos anteriores. Possìvelmente, porém, a mais clara expressão do conflito possa ser encontrada no *Menexeno*, aquela réplica zombeteira ao discurso fúnebre de Péricles. Sinto que aqui Platão se descobre. Apesar de sua tentativa de ocultar seus sentimentos por trás da ironia, não se pode deixar de assinalar quão profundamente estava impressionado pelos sentimentos de Péricles. Eis como Platão faz seu "Sócrates" descrever maliciosamente a impressão que nêle causara a oração de Péricles: "Um sentimento de exultação domina-me por mais de três dias; e só depois do quarto ou quinto dia, e não sem esfôrço, recupero os sentidos e verifico onde estou" ([61]). Quem pode duvidar de que Platão revele aqui quão sèriamente estava impressionado pelo credo da sociedade aberta, e quão àrduamente teve de lutar para voltar aos sentidos e verificar onde se achava — a Saber, no campo dos inimigos dela?

VII

Creio que o argumento mais forte de Platão nesta luta foi sincero: de acôrdo com o credo humanitário, diz êle, devemos estar dispostos a auxiliar o próximo. O povo neces-

sita insistentemente de ajuda, é infeliz, labora sob severa tensão, com o sentimento de andar à deriva. Não há certeza nem segurança na vida (62), quando tudo está em fluxo. Estou pronto a ajudá-lo. Mas não posso fazê-lo feliz sem chegar até a raiz do mal.

E êle encontrou a raiz do mal. É a "Queda do Homem", o desmoronamento da sociedade fechada. Esta descoberta convenceu-o de que o Velho Oligarca e seus seguidores haviam estado fundamentalmente certos ao ficarem ao lado de Esparta contra Atenas, e ao macaquear o programa espartano de paralisar a mudança. Mas não haviam ido bastante longe, sua análise não fôra levada a ponto suficientemente profundo. Não haviam tido consciência do facto, ou não se haviam importado com êle, de que mesmo Esparta mostrava sinais de decadência, apesar de seu heróico esfôrço para deter qualquer mudança, de que mesmo Esparta fôra de coração brando em suas tentativas de controlar a criação da raça, a fim de eliminar as causas das Queda, as "variações" e "irregularidades" no número assim como na qualidade da raça dirigente (63). (Verificou Platão que o aumento da população era uma das causas da Queda.) O Velho Oligarca e seus seguidores haviam também pensado, em sua superficialidade, que, com a ajuda de uma tirania, tal como a dos Trinta, seriam capazes de restaurar os bons dias antigos. Platão conhecia melhor as coisas. O grande sociólogo via claramente que essas tiranias eram sustentadas pelo moderno espírito revolucionário e que por sua vez o alimentavam; eram forçadas a fazer concessões aos anseios igualitários do povo e, na verdade, haviam desempenhado importante papel na derrocada do tribalismo. Platão odiava a tirania. Só o ódio pode enxergar tão agudamente como êle enxergou, em sua famosa descrição do tirano. Só um inimigo genuíno da tirania podia dizer que os tiranos devem "suscitar uma guerra após outra, a fim de fazer com que o povo sinta a necessidade de um general", de quem o salve de extremos perigos. A tirania, insistia Platão, não era a solução, como não o era nenhuma das oligarquias existentes. Embora seja imperativo conservar as pessoas no seu lugar, sua supressão não é um fim em si mesmo. O fim deve ser o retôrno completo à natureza, uma limpeza completa da tela.

A diferença entre a teoria de Platão, de um lado, e a do Velho Oligarca e dos Trinta, do outro, deve-se à influência da Grande Geração. O individualismo, o igualitarismo, a fé na razão e o amor à liberdade eram novos, poderosos, e, do ponto de vista dos inimigos da sociedade aberta, perigosos sentimentos que tinham de ser combatidos. O próprio Platão sentia-lhes a influência e, no seu íntimo, combatera-os. Sua resposta à Grande Geração foi um esfôrço verdadeiramente grande. Foi um esfôrço para fechar a porta que havia sido aberta, para deter a sociedade, lançando sôbre ela o fascínio de uma atraente filosofia, ímpar em profundidade e riqueza. No campo político, apenas pouca coisa acrescentou ao velho programa oligárquico, contra o qual se manifestara outrora Péricles (64). Mas descobriu, talvez inconscientemente, o grande segrêdo da revolta contra a liberdade, formulado em nossos dias atuais por Pareto (65): *"Extrair vantagem dos sentimentos, não gastando energias em fúteis esforços para destruí-los.* Em vez de mostrar-se hostil à razão, fascinou todos os intelectuais com seu brilho, lisonjeando-os e maravilhando-os com sua exigência de que os letrados deveriam governar. Embora argumentando contra a justiça convenceu todos os homens retos de que era advogado dela. Nem mesmo para sí próprio admitiu plenamente que estava a combater a liberdade de pensamento pela qual Sócrates morrera; e, ao fazer de Sócrates o seu campeão, persuadiu todos os outros de que estava lutando por ela. Platão tornou-se assim, inconscientemente, o pioneiro dos muitos propagandistas que, muitas vêzes de boa fé, desenvolvem a técnica de apelar para sentimentos morais e humanitários a fim de servir a finalidades imorais e anti-humanitárias. E obteve o efeito um tanto surpreendente de convencer até mesmo grandes humanitários da imoralidade e do egoísmo de seu credo (66). Não duvido de que tenha conseguido convencer a si mesmo. Sublimou seu ódio à iniciativa individual e seu desejo de deter tôda mudança num amor à justiça e à temperança, num estado celestial em que todos são satisfeitos e felizes e em que a crueza da luta pelo dinheiro é substituida pelas leis da generosidade e da amizade (67). Êsse sonho de unidade, beleza e perfeição, êsse esteticismo e holismo e coletivismo, é tanto produto quanto sintoma do perdido espírito de grupo do tribalismo (68). É a expressão dos sentimentos dos que sofrem da tensão da civilização e um apêlo a êsses sentimentos, ardentemente feito. (Parte dessa tensão está em nos tornarmos cada vez mais dolorosamente conscientes das grandes imperfeições de nossa vida, das imperfeições pessoais e das institucionais, de sofrimento evitável, do desperdício, da desnecessária hediondez e, ao mesmo tempo, do facto de não nos ser impossível fazer algo com relação a tudo isso, mas de que tais melhoramentos seriam tão árduos de realizar

quanto são importantes. Essa consciência aumenta a tensão da responsabilidade pessoal, de carregar a cruz de ser humano.)

VIII

Sócrates recusara transigir com sua integridade pessoal. Platão, com tôda a sua intransigente limpeza da tela, foi levado por um caminho em que comprometeu sua integridade, a cada passo que deu. Foi forçado a combater o livre pensamento e a busca da verdade. Foi levado a defender a mentira, os milagres políticos, a superstição dos tabus, a supressão da verdade e, por fim, a violência brutal. A despeito da advertência de Sócrates contra a misantropia e a misologia, foi conduzido a suspeitar do homem e a recear a discussão. Apesar de seu próprio ódio à tirania, foi levado a procurar ajuda num tirano e a defender as mais tirânicas medidas. Pela lógica interna de sua meta anti-humanitária, a lógica interna da fôrça, viu-se conduzido, sem saber, ao mesmo ponto a que outrora haviam sido levados os Trinta e a que, mais tarde, chegaram seu amigo Dio (69) e outros entre seus numerosos discípulos-tiranos. Não teve êxito na detenção da mudança social. (Só muito mais tarde, nas eras obscuras, foi ela detida pela fascinação mágica do essencialismo platônico-aristotélico). Em vez disso, conseguiu prender-se, por seu próprio feitiço, às fôrças que outrora havia odiado.

A lição que, assim, devemos aprender de Platão é exatamente a oposta à que êle nos tenta ensinar. É uma lição que não deve ser esquecida. Embora fôsse excelente o diagnóstico sociológico de Platão, seu próprio desenvolvimento mostra que a terapêutica por êle recomendada é pior do que o mal que tentava combater. Deter a mudança política não é o remédio; não pode trazer felicidade. Nunca podemos retornar à alegada inocência e beleza da sociedade fechada. Nosso sonho de um céu não pode ser realizado na terra. Uma vez que comecemos a confiar em nossa razão, a usar nossos poderes de crítica, uma vez que sintamos o apêlo das responsabilidades pessoais e, com estas, a responsabilidade de auxiliar a promoção do conhecimento, não poderemos retornar a um estado de submissão implícita à magia tribal. Para aquêles que comeram da árvore do conhecimento, o paraiso é perdido (70). Quanto mais tentarmos regressar à era heróica do tribalismo, tanto mais seguramente chegaremos à Inquisição, à Polícia Secreta e a um banditismo romantizado. Se começarmos pela supressão da razão e da verdade deveremos terminar pela mais

brutal e violenta destruição de tudo o que é humano (71). *Não há volta possível a um estado harmonioso da natureza. Se voltarmos, então deveremos refazer o caminho integral — devemos retornar às bêstas.*

Eis um desfêcho que devemos enfrentar abertamente, por difícil que possa ser isso para nós. Se sonharmos em retornar à infância, se formos tentados a confiar nos outros e assim ser felizes, se recuarmos da tarefa de carregar nossa cruz, a cruz da humanidade, da razão, da responsabilidade, se perdermos a coragem e vacilarmos ante a tensão, então deveremos fortalecer-nos com uma clara compreensão da simples decisão que está à nossa frente. Não podemos retornar às bêstas. Mas, se quisermos permanecer humanos, então só existe um caminho, o caminho para a sociedade aberta. Devemos marchar para o desconhecido, o incerto e o inseguro, utilizando a razão de que pudermos dispor para planejar tanto a segurança *como* a liberdade.

NOTAS DA PRIMEIRA PARTE

OBSERVAÇÕES GERAIS: — O texto dêste livro é autônomo e pode ser lido sem estas notas. Entretanto, considerável quantidade de dados possìvelmente de interêsse dos leitores poderão ser aqui encontrados, assim como algumas referências e controvérsias que podem não ser de interêsse geral. Aos leitores que desejem confrontar as notas em busca dêsse material talvez seja mais interessante ler primeiro, sem interrupção, o texto completo de um capítulo, para só então recorrer às notas.

Desejo pedir desculpas ao leitor pelo número talvez excessivo de referências a diversas partes do livro, que foram incluídas em proveito daquêles leitores que tenham interêsse especial por um ou outro dos problemas laterais tangidos de passagem (como a preocupação de Platão pelo racismo, ou o problema socrático). Sabendo que as condições de guerra me impossibilitariam de ler as provas, decidi não me referir às páginas, mas ao número das notas. Em consequência, as referências ao texto foram indicadas por notas do seguinte tipo: "Cf. texto da nota 24 ao capítulo 3", etc. As condições de guerra também restringiram as facilidades bibliográficas, tornando-me impossível obter numerosos livros, uns recentes e outros não, que em circunstâncias normais teriam sido consultados.

* As notas que fazem uso de um material que não estava ao meu dispor quando escrevi os originais da primeira edição dêste livro (e outras notas que desejei caracterizar como tendo sido acrescentadas ao livro a partir de 1943) estão encerradas entre asteriscos; mas nem tôdas as novas adições às notas foram assim marcadas. *

NOTA À INTRODUÇÃO

Para a epígrafe de Kant, ver a nota 41 ao cap. 24 e o texto.

As expressões *"sociedade aberta"* e *"sociedade fechada"* foram usadas pela primeira vez, ao que me parece, por Henri Bergson em "As duas fontes da moral e da religião" (Edição inglêsa, 1935). A despeito de considerável diferença (devida à focalização essencialmente distinta de quase todos os problemas da filosofia) entre a forma por que Bergson e eu utilizamos as referidas designações, existe também certa similitude que eu não queria deixar de reconhecer. (Cf. a caracterização que Bergson faz da sociedade fechada, ob. cit. pág. 229, em que a define como a "sociedade humana recém-saída das mãos da natureza.") Eis aqui, entretanto, a diferença principal. Em minha obra, essas expressões indicam, por assim dizer, uma *distinção racionalista;* a sociedade fechada se acha caracterizada pela crença nos tabus mágicos, enquanto a sociedade aberta é aquela em que os homens aprenderam, até certa extensão, a ser críticos com relação a êsses tabus, baseando suas decisões na autoridade de sua própria inteligência (depois da

devida análise). Bergson parece pensar, pelo contrário, numa espécie de *distinção religiosa.* Isso explica por que razão pode considerar a sociedade aberta como o produto de uma intuição mística, enquanto eu sugiro (nos capítulos 10 e 24) que o misticismo pode ser interpretado como expressão do anseio pela perdida sociedade fechada e, portanto, como uma reação contra o racionalismo da sociedade aberta. Em face da forma por que uso a expressão "sociedade aberta" no cap. 10, pode-se observar que existe algo de semelhante à expressão de Graham Wallas, "a grande sociedade", com a única diferença de que o têrmo aqui empregado também se pode aplicar a uma "sociedade pequena", por assim dizer, como a Atenas de Péricles, ao passo que não é impossível — pode-se conceber, pelo menos — que uma "grande sociedade" se detenha, tornando-se assim fechada. Talvez também haja certa similaridade entre a minha "sociedade aberta" e a expressão que dá o título à admirável obra de Walter Lippmann, "A Boa Sociedade" (1937). Ver também as notas 59 (2) ao cap. 10 e 29, 32 e 58 ao cap. 24, assim como o texto correspondente.

PRIMEIRA PARTE: O FASCÍNIO DE PLATÃO

NOTAS AO CAPÍTULO 1

Para a epígrafe de Péricles, ver a nota 31 ao cap. 10 e o texto. O lema de Platão é analisado com algum vagar nas notas 33 e 34 ao cap. 6, bem como no texto correspondente.

1 — Uso o têrmo "coletivismo" só para designar a doutrina que acentua a significação de alguma entidade coletiva ou grupo, por exemplo, o "estado" (ou um estado determinado, uma nação, uma classe, etc.) em contraposição à do indivíduo. O problema coletivismo versus individualismo foi explicado mais detidamente no cap. 5, última parte; ver especialmente as notas 26 e 8 a êsse capítulo e o texto. Quanto ao tribalismo, cf. cap. 10 e especialmente a nota 38 a êsse capítulo (lista dos tabus tribais pitagóricos).

2 — Isto significa que a interpretação não encerra qualquer informação empírica, como demonstrei em minha obra *Logik der Forschung* (1935).

3 — Um dos traços que têm em comum as doutrinas do povo eleito, da raça eleita e da classe eleita é o de que as três se originaram e adquiriram importância como reações contra certo tipo de opressão. A doutrina do povo eleito adquiriu relêvo na época da fundação da igreja judáica, isto é, durante o cativeiro babilônico; a teoria da raça ariana dominante do Conde Gobineau foi uma reação do emigrado aristocrático ante a afirmação de que a Revolução Francêsa havia expulsado com êxito os senhores teutônicos. A profecia marxista da vitória do proletariado é a resposta a um dos mais sinistros períodos de opressão e exploração da história moderna. Comparem-se a respeito os capítulos 10, especialmente a nota 39, e 17, especialmente as notas 13 e 15, assim como o texto.

* Achar-se-á um dos resumos mais sucintos e melhores do credo historicista no folheto radicalmente historicista que se cita em forma mais completa no final da nota 12 ao cap. 9 e que tem o nome de *Christians in the Class Struggle,* de Gilbert Cope, com prefácio do Bispo de Bradford (Publicação "Magnificat" n.º 1 editada pelo Conselho do Clero e dos Ministros em Prol da Propriedade Comum, 1942, Maypole Lane, 28, Birmingham 14). Nas páginas 5 e 6 dessa publicação lemos o seguinte: "Comum a tôdas essas concepções é certa qualidade de "inevitabilidade mais liberdade". A evolução biológica, a sucessão do conflito de classes, a ação do Espírito Santo, tudo isso se acha caracterizado por um avanço definido no rumo de certo fim. Êsse movimento pode ser impedido ou desviado temporàriamente por uma ação humana deliberada, mas seu impulso crescente não pode ser detido e, embora só se vislumbre confusamente a meta final... (é) possível saber o bastante acêrca do processo para facilitar ou dificultar o fluxo inevitável. Em outras palavras, as leis naturais do que chamamos "progresso" são compreendidas em grau suficiente... pelos homens, de modo que

podem fazer esforços para deter ou desviar a corrente principal, esforços que por algum tempo parecem ter êxito, mas são realmente fadados ao fracasso".

4 — Hegel disse, em sua Lógica, que preservara integralmente o ensinamento de Heráclito. Também disse que devia tudo a Platão. — Pode ser digno de nota acentuar que Ferdinand von Lassalle, um dos fundadores do movimento social democrático alemão (e, como Marx, um hegeliano) escreveu dois volumes sôbre Heráclito. *

NOTAS AO CAPÍTULO 2

1 — A indagação "de que é feito o mundo?" é mais ou menos geralmente aceita como o problema fundamental dos primitivos filósofos iônicos. Se admitirmos que êles encaravam o mundo como um edifício, a questão da planta do mundo seria complementar à de seu material de edificação. E, na verdade, sabemos que Tales não só se interessava pelo material de que era feito o mundo, mas também pela astronomia e geografia descritivas, e que Anaximandro foi o primeiro a desenhar uma planta, isto é, um mapa, da terra. Mais algumas observações sôbre a escola iônica (e especialmente sôbre Anaximandro como predecessor de Heráclito) serão encontradas no cap. 10; cf. notas 38-40 a êsse capítulo, e especialmente a nota 39.

* De acôrdo com R. Eisler (*Weltenmantel und Himmelszelt*, pág. 693) o sentimento do destino de Homero ("moira") pode ser remontado ao misticismo astral oriental que deifica o tempo, o espaço e o fado. Segundo o mesmo autor (*Revue de Synthèse Historique*, 41, ap. pág. 16 seg.), o pai de Hesíodo era natural da Ásia Menor e as fontes de sua idéia da idade de ouro e dos metais no homem são orientais. (Cf. sôbre esta questão o importante estudo póstumo de Eisler sôbre Platão, Oxford, 1950,) Eisler também mostra (*Jesus Basileus*, vol. II, 618 sg.) que a idéia do mundo como uma totalidade de coisas ("cosmos") recua à teoria política babilônica. A idéia do mundo como um edifício (casa ou tenda) é tratada em seu *Weltenmantel*. *

3 — Ver Diels, *Die Vorsokratiker*, 5.ª ed., 1934 (abreviado aqui como "D5") fragmento 124; cf. também D5, vol. II, pág. 423, linhas 21 sg. (A negação interpolada parece-me metodològicamente tão infeliz como as tentativas de certos autôres para desacreditarem inteiramente o fragmento; fora isso, acompanho a emenda de Rüstow.) Para as duas outras citações neste parágrafo ver Platão, *Cratilo*, §01 d, 402 a/b.

Minha interpretação do ensinamento de Heráclito é talvez diferente daquela comumente admitida hoje, por exemplo, a de Burnet. Os que puserem em dúvida a plausibilidade dessa interpretação devem recorrer às notas, especialmente a que agora nos ocupa e as 6, 7 e 11, em que examinamos a filosofia natural de Heráclito, circunscrevendo nosso texto à exposição do aspecto historicista dos ensinamentos de Heráclito e à sua filosofia social. Remeto-os, também, às provas aduzidas nos capítulos 4 e 9, e especialmente no capítulo 10, a cuja luz a filosofia de Heráclito parece adquirir o caráter de uma reação típica à revolução social que teve ensejo de presenciar. Cf. ainda as notas 39 e 59 a êsse capítulo (e o texto) e a crítica geral dos métodos de Burnet e Taylor, na nota 56.

Segundo está indicado no texto, sustento (juntamente com muitos outros autores, por exemplo, Zeller e Grote) que a doutrina do fluxo universal constitui a medula do pensamento de Heráclito. Burnet, ao

contrário, afirma que "dificilmente pode ser êste o ponto central do sistema" de Heráclito (cf. *Early Greek Philosophy*, 2.ª ed. 163). Mas um exame mais minucioso de seus argumentos (158 e sgs.) torna duvidoso que o descobrimento fundamental de Heráclito fôsse a doutrina metafísica abstrata de que "a sabedoria não é o conhecimento de muitas coisas, mas a percepção da unidade subjacente dos opostos em conflito", como diz Burnet. A unidade dos opostos constitui, certamente uma parte importante dos ensinamentos de Heráclito, mas pode derivar-se (na medida em que se podem derivar tais assuntos; cf. nota 11 a êste capítulo e o texto) da teoria mais concreta e intuitivamente mais compreensível do fluxo; e outro tanto poderíamos dizer da doutrina heracliteana do fogo (cf. nota 7 a êste cap.).

Os que sugerem, com Burnet, que a doutrina do fluxo universal não era nova, mas já havia sido sustentada pelos jônios primitivos, são, a meu ver, inconscientes testemunhas da originalidade de Heráclito, pois não conseguem captar, após 2.400 anos, sua idéia principal. Não notam êsses autores a diferença que existe entre um fluxo, ou circulação, *dentro* de um recipiente, edifício ou estrutura cósmica, isto é, *dentro de uma totalidade de coisas* (por certo uma parte da teoria de Heráclito pode ser assim interpretada, mas só se trata da menos original; ver mais abaixo), e um fluxo universal, que abarca tôdas as coisas, inclusive o recipiente e a própria estrutura (cf. Luciano, em D5, I, pág. 190) e que está expresso na negação de Heráclito de que exista qualquer coisa permanente. (De certo modo, Anaximandro dera o primeiro passo ao dissolver a estrutura, mas daí à teoria do fluxo universal havia ainda muito que andar. Cf. também nota 15 (4) ao cap. 3).

A doutrina do fluxo universal obriga Heráclito a tentar uma explicação da *estabilidade aparente* dos objetos do universo e certas uniformidades típicas. Esta tentativa leva-o a desenvolver teorias subsidiárias, especialmente a doutrina do fogo (cf. nota 7 a êste cap.) e das leis naturais (cf. nota 6). É nesta explicação da estabilidade aparente do mundo que êle faz maior uso das teorias de seus predecessores, adaptando dêstes a teoria da rarefação e da condensação, juntamente com a doutrina da revolução dos céus, que desenvolveu numa teoria geral da circulação da matéria e da periodicidade. Em minha opinião, porém, esta parte de seu ensinamento não constitui seu núcleo central, mas tão só um elemento subsidiário. É, por assim dizer, eclética, pois cuida de conciliar a nova e revolucionária doutrina do fluxo com a experiência comum e também com o que ensinaram seus predecessores. Creio, pois, que Heráclito não é um materialista mecânico que tenha ensinado algo como a conservação e circulação da matéria e da energia; de fato, parece forçoso abandonar essa idéia ante a consideração de sua atitude mágica para com as leis e de sua teoria da unidade dos opostos, que dá maior relêvo a seu misticismo.

Nossa afirmação de que o fluxo universal constitui a teoria central de Heráclito está corroborada, a nosso ver, por Platão. A esmagadora maioria de suas referências explícitas a Heráclito (*Crat.* 401 d, 402 a/b, 411, 437 sgs., 440; *Teetetes*, 153 c/d, 160 d, 177 c, 179 d sgs., 182 a sgs., 183 a sgs.; cf. ainda *O Banquete*, 207 d, *Fil.*, 43 a.; cf. também a *Metafísica* de Aristóteles, 987a33, 1010a13, 1078b13) dá testemunho da tremenda impressão ocasionada por essa teoria central nos pensadores daquela época. Êsses testemunhos claros e diretos são muito mais veementes do que o trecho de reconhecido interêsse em que não se menciona o nome de Heráclito (*Sof.* 242d sgs., já citado, a propósito de Heráclito, por Ueberweg e Zeeler), no qual Burnet procura basear sua interpretação. (Seu outro testemunho, Filon Judeu, não pode ser de grande pêso em face dessa evidência oferecida por Platão e Aristó-

teles). Mas mesmo êste trecho coincide por inteiro com a nossa interpretação. (Quanto ao juizo algo vacilante de Burnet sôbre o valor do trecho, cf. nota 56 (7) ao cap. 10.) A descoberta feita por Heráclito de que o universo não é a totalidade das *coisas,* mas dos acontecimentos ou *factos,* de modo algum é trivial; talvez dê idéia disso o facto de que Wittgenstein achou necessário reafirmá-lo em data bem recente: "O universo é a totalidade dos acontecimentos, *não das coisas".* (Cf. *Tractatus Logico-Philosophicus,* 1921/22, frase 1,1; o grifo é meu).

Resumindo: considero fundamental a doutrina do fluxo universal e julgo que emerge do domínio das experiências sociais de Heráclito. Tôdas as outras suas doutrinas são, de certo modo, subsidiárias desta. A doutrina do fogo (cf. *Metafísica,* de Aristóteles, 984a7, 1067a2; também 989a2, 996a9, 1001a15; *Física,* 205a3), considero-a sua doutrina central no campo da filosofia natural; é uma tentativa para reconciliar a doutrina do fluxo com a nossa experiência das coisas estáveis, um elo com as teorias mais antigas da circulação e leva à teoria das leis. E a doutrina da unidade dos opostos, considero-a como algo menos central e mais abstrato, como precursora de uma espécie de teoria lógica ou metodológica (como tal, inspirou Aristóteles a formular sua lei da contradição) e como ligada a seu misticismo.

3 — W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905), 35.

4 — A fim de facilitar a identificação dos fragmentos citados, dou os números da edição de Bywater (adotados, em sua tradução inglêsa dos fragmentos, por Burnet, *Early Greek Philosophy*) e também os números da quinta edição de Diels.

Dos oito trechos citados no presente parágrafo, 1) e 2) são dos fragmentos B114 (= Bywater e Burnet) e D5-121 (= Diels, 5.ª ed.). Os outros são dos fragmentos: 3) B111 — D5-29; cf. *República,* de Platão, 586 a/b...; 4) B111, D5-104...; 5) B112, D5-39, (cf. D5, vol. I, pág. 65, Bias, I); 6) B5, D5-17; 7) B110, D5-33; 8) B100, D5-44.

5 — Os três trechos citados neste parágrafo são dos fragmentos 1) e 2); cf. B41, D5-91; para 1) cf. também nota 2 a êste capítulo. 3) D5-74.

6— Os dois trechos são B21 e D5-31; e B22 e D5-90.

7 — Para as "medidas" (ou leis, ou períodos) de Heráclito, ver B20, 21, 23, 29; D5-30, 31, 94. — (D 31 traz juntamente "medida" e "lei" (*logos*).

As cinco passagens citadas depois nesse parágrafo são dos fragmentos: I) D5, vol. I, p. 141, 1.10 (cf. *Diog. Laert.,* IX, 7); 2) B 29, D"-94 (cf. nota 2 ao cap. 5); 3) B20, D"-30; 3) B34, D5-100; 4) B26, D2-66.

(1) A idéia de lei é *correlativa* à de mudança ou fluxo, visto como só as leis ou regularidades dentro do fluxo podem explicar a aparente estabilidade do mundo. As regularidades mais típicas dentro do mundo mutável que o homem conhece são os períodos naturais: o dia, o mês lunar e o ano (as estações). A teoria da lei de Heráclito é, creio eu, lògicamente intermediária entre as concepções relativamente modernas das "leis causais" (mantidas por Leucipo e especialmente por Demócrito) e os sombrios podêres do fado, de Anaximandro. As leis de Heráclito são ainda "mágicas", isto é, êle ainda não distinguiu entre as regularidades causais abstratas e as leis impostas, como os tabus, por sanções (cf. cap. 5, nota 2). Parece que sua teoria do fado se ligava a uma teoria de um "Grande Ano" ou "Grande Ciclo" de 18.000 ou 36.000 anos comuns. (Cf., p. ex., a edição de J. Adam da *República de Platão,* vol. II, 303). Certamente não penso que essa teoria seja uma indicação de que Heráclito não acreditasse realmente num fluxo universal, mas apenas em várias circulações que sempre restabeleciam a estabilidade do

arcabouço; mas acho possível que êle tivesse dificuldades em conceber uma lei da mudança, e mesmo do destino, a não ser que envolvesse certa quantidade de periodicidade (cf. também nota 6 ao cap. 3).

(2) O fogo desempenha um papel central na filosofia da natureza de Heráclito. (Aí pode existir alguma influência persa). A chama é o símbolo óbvio de um fluxo ou *processo que a muitos respeitos parece uma coisa.* Isso explica assim a experiência das coisas estáveis e reconcilia essa experiência com a doutrina do fluxo. Esta idéia pode ser fàcilmente estendida aos corpos vivos que são como chamas, apenas ardendo mais vagarosamente. Heráclito ensina que *tôdas* as coisas estão em fluxo, *tôdas* são como o fogo; seu fluxo apenas tem diversas "medidas" ou leis de movimento. A "pira" ou "fornalha" em que o fogo arde estará em fluxo muito mais lento do que o fogo, mas, não obstante, estará em fluxo. Muda-se, tem seu destino e suas leis, deve ser queimada e consumida pelo fogo, ainda que seu destino leve muito tempo a cumprir-se. Dêste modo, "em sua marcha, o fogo julgará e condenará tudo" (B26, D£-66).

Em consequência, o fogo é o símbolo e a explicação do aparente repouso das coisas, apesar de seu estado real de fluxo. Mas é também um símbolo da transmutação da matéria de um estado (combustível) para outro. Isto dá, assim, o elo entre a teoria intuitiva da natureza, de Heráclito, e as teorias da rarefação e condensação, etc., de seus predecessores. Mas seu esplendor e apagamento, de acôrdo com a medida de combustível fornecido, é também um exemplo da lei. Se esta se combina com alguma forma de periodicidade, então pode ser empregada para explicar as regularidades dos períodos naturais, como os dias e os anos. (Esta tendência do pensamento torna improvável que Burnet tenha razão em descrer dos relatos tradicionais da crença de Heráclito numa conflagração periódica, que provàvelmente se liga com seu Grande Ano; cf. Aristóteles. *Fis.,* 205a3 com D5-66).

8 — Os treze trechos citados neste parágrafo são dos fragmentos: 1) B10, D5-123; 2) B11, D5-93; 3) B16, D5-40; 4) B94, D5-73; 5) B95, D5-89; com 4) e 5), cf. Platão, Rep., 476c sg. e 502c; 6) B6, D5-19; 7) B3, D5-34; 8) B19, D5-41; 9) B92, D5-2; 10) B91a, D5-113; 11) B59, D5-10; 12) B65, D5-32; 13) B28, D5-64.

9 — Mais consequente do que a maioria dos historicistas morais, Heráclito é também um positivista ético e jurídico (para êste têrmo, cf. cap. 5): "Para os deuses, tôdas as coisas são formosas, boas e justas; os homens, entretanto, a algumas consideram justas e a outras injustas". (D5-102, B61; ver o trecho 8 da nota 11). O testemunho de que Heráclito foi o primeiro positivista jurídico encontra-se em Platão (*Teet.* 177 c/d). Quanto ao positivismo moral e jurídico em geral, cf. cap. 5 (texto correspondente às notas 14 e 18) e o cap. 22.

10 — Os dois trechos citados neste parágrafo são: 1) B44, D5-53; 2) B62, D5-80.

11 — As nove passagens citadas neste parágrafo são: 1) B39, D5-126; 2) B104, D5-111; 3) B78, D5-88; 4) B45, D5-51; 5) D5-8; 6) B69, D5-60; 7) B50, D5-59; 8) B61, D5-102 (cf. nota 9); 9) B57, D5-58 (Cf. Arist. *Fis.* 185b20).

O fluxo ou mudança deve ser a transição de um estado, propriedade ou posição, a outro. Na medida em que o fluxo pressupõe algo que muda, êsse algo deve permanecer idêntico, ainda que suponha uma propriedade, estado ou posição opostos. Isto vincula a teoria do fluxo à da unidade dos opostos (cf. Arist., Metaf., 1005b25, Lo24a24 e 34; 1062a32, 1063a25), assim como à doutrina da unidade de tôdas as coisas; tôdas são fases ou aspectos diferentes, tão só, de um ente único e em perpétua mudança (o fogo).

Se "o caminho que sobe" e "o caminho que desce" eram concebidos originalmente como uma estrada comum, dirigida primeiro para o cume de uma montanha e logo, de novo, para baixo (ou, se não assim, dirigido para cima, do ponto de vista do homem situado em um nível baixo, e para baixo, do ângulo de visão de um homem colocado em nível superior), e se essa metáfora só posteriormente foi aplicada aos processos da circulação, ao caminho que sobe da terra e através da água (combustível líquido dentro de um recipiente?) para o fogo, e logo volta para baixo, do fogo para a terra através da água (chuva?); ou se o caminho heraclitiano que sobe e desce foi originalmente aplicado por êste filósofo ao processo da circulação da matéria, isso tudo são coisas que, sem dúvida, não podemos decidir. (Creio, entretanto, que a mais provável é a primeira alternativa, em vista do grande número de idéias similares que se encontram nos fragmentos que conservamos de Heráclito; cf. o texto).

12 — Os quatro textos são: 1) B103, D5-24; 2) B101, D5-25 (uma versão mais estrita, que preserva mais ou menos o jôgo de palavras de Heráclito, seria: "Morte maior conquista maior destino". Cf. também as *Leis* de Platão, 903 d/e; em sentido contrário, veja-se *Rep.*, 617 d/e; 3) B111, D5-29 (acima citamos parte da continuação; veja-se o trecho 3) da nota 4); 4) B113, D5-49.

13 — Parece muito provável (cf. Meyer, *Geschichte des Altertums*, esp. Vol. I) que ensinamentos tão característicos como o do povo eleito se hajam originado nesta época, que, além disso, produziu muitas outras religiões de salvação que não a judáica.

14 — Comte, que desenvolveu na França uma filosofia historicista não muito diferente da versão prussiana de Hegel, tratou, como êste, de conter a maré revolucionária (cf. de F. A. von Hayek a obra *The Counter-Revolution of Science, Economica*, N. S. vol. VIII, 1941, págs. 119, segs., 281 segs.) Quanto ao interêsse de Lassalle por Heráclito, veja-se a nota 4 ao cap. 1. É interessante notar nesse sentido o paralelismo entre as idéias historicistas e as evolucionistas. Tiveram origem na Grécia, com o semi-heraclitiano Empédocles (para a versão de Platão, ver a nota 1 ao cap. 11) e foram ressuscitadas, tanto na Inglaterra como na França, na época da Revolução Francêsa.

NOTAS AO CAPÍTULO 3

1 — Com esta explicação à palavra "oligarquia", cf. também o final das notas 44 e 47 ao cap. 8.

2 — Cf. especialmente a nota 48 ao cap. 10.

3 — Cf. o final do cap. 7, especialmente a nota 25, e o cap. 10, especialmente a nota 69.

4 — Cf. Diog. Laer., III, 1; Quanto às vinculações da família de Platão e especialmente a pretensa descendência de Codro e "até do deus Poseidon" por parte de sua família paterna, ver, de G. Grite, a obra *Plato and Other Companions of Socrates* (ed. 1875), vol. I, 114. (Veja-se, entretanto, a observação semelhante acêrca da família de Crítias, isto é, sôbre o ramo materno de Platão, na obra de E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, vol. V, 1922, pág. 66). Eis o que diz Platão de Codro, no *Banquete* (208d): "Supondes acaso que Alcestes... ou Aquiles... ou que o próprio Codro teriam buscado a morte — *a fim de salvar o reino para seus filhos* — se não tivessem esperado conquistar a memória imortal de sua virtude, pela qual, em verdade, os recordamos?" Platão

louva a família de Crítias, (isto é, a de sua mãe), no *Cármides*, obra dos primeiros tempos (157e segs.) e no *Timeu*, de tempo posterior (20e), em que faz a família remontar ao governante ateniense (arconte) Drópides, amigo de Sólon.

5 — As duas citações autobiográficas que se seguem neste parágrafo são extraídas da *Sétima Carta* (325). Alguns eruditos puseram em dúvida a autenticidade dessas *Cartas* (talvez sem bastante fundamento; considero que o estudo de Field sôbre êsse problema é sumamente convincente; cf. nota 57 ao cap. 10; por outro lado, até a *Sétima Carta* me parece um pouco suspeitosa, pois repete em demasia o que já sabemos pela *Apologia*, e diz muito mais do que a ocasião requer; procurei, portanto, basear fundamentalmente minha interpretação do platonismo em alguns dos diálogos mais famosos; ela, entretanto, não está em contradição com as *Cartas*. Para facilitar o trabalho do leitor, daremos aqui uma lista dos diálogos platônicos que o texto menciona com maior frequência, seguindo sua mais provável ordem histórica: (cf. nota 56 (8) ao cap. 10) *Criton, Apologia, Eutifron, Protágoras, Menon, Górgias, Cratilo, Menexeno, Fédon, República, Parmênides, Teetetes, Sofista*, o *Estadista* (ou o *Político*), *Filebo, Timeu, Crítias*, as *Leis*.

6 — (1) Em parte alguma Platão expressou muito claramente que os desenvolvimentos *históricos* possam ter um caráter *cíclico*. A isso se alude, entretanto, pelo menos em quatro diálogos, a saber: no *Fedon*, na *República*, no *Estadista* (ou *Político*) e nas *Leis*. Em tôdas essas obras, talvez a teoria de Platão aluda ao Grande Ano de Heráclito (cf. nota 6 ao cap. 2). Pode ser, no entanto, que a alusão não se refira diretamente a Heráclito, mas a Empédocles, cuja teoria (cf. também Arist., *Met.*, 1000a25 e segs.) era considerada por Platão como uma simples teoria "mais suave" da teoria heraclitiana da unidade do fluxo. É o que expressa em famoso trecho do *Sofista* (242e). De acôrdo com êsse trecho, e com Aristóteles (*De Gen. Corr.*, à B6, 33416) histórico abarcando um período em que o amor governa, e um período em que governa a luta de Heráclito; ou, como Aristóteles nos diz, segundo Empédocles o presente período é agora "um período de Luta, como foi outrora um de Amor". Essa insistência em que o fluxo de nosso próprio período cósmico seja uma espécie de luta, e portanto mau, está de estreito acôrdo com as teorias de Platão e com suas experiências.

A extensão do Grande Ano é provàvelmente o período de tempo após o qual *todos* os corpos celestes retornam às mesmas posições mùtuamente relativas que tinham a partir do momento de que se começa a contar êsse período. (Isto o tornaria igual ao mínimo múltiplo comum dos períodos dos "sete planetas").

(2) O trecho do *Fedon* mencionado em (1) alude, primeiramente, à teoria heraclitiana da mudança que conduz de um estado ao estado oposto ou, simplesmente, de um polo a outro: "aquilo que se torna mínimo deve ter sido grande alguma vez". (70e/71a). Passa a seguir a indicar uma lei cíclica da evolução: "Não há dois processos que nunca cessam, desenvolvendo-se de um extremo a seu oposto e logo em sentido inverso...?" (ob. cit.). E pouco depois 72a/b) o argumento adquire a seguinte forma: "Se a evolução só se desenvolvesse em uma linha reta e não houvesse qualquer compensação ou ciclo da natureza... então, no fim, tôdas as coisas acabariam por tomar as mesmas propriedades, cessando qualquer evolução." Ao que parece, a tendência geral do *Fedon* é mais otimista (e revela mais fé no homem e na razão humana) que a dos últimos diálogos, mas nêle não encontramos qualquer referência direta ao desenvolvimento histórico do homem.

(3) Referências tais, contudo, são feitas na *República*, onde, nos livros VIII e IX encontramos trabalhada descrição da decadência histórica, que aqui tratamos no capítulo 4. Essa descrição começa com a narrativa da Queda do Homem e da Teoria do Número, que examinamos mais demoradamente nos capítulos 5 e 8. J. Adam, em sua edição da *República* de Platão (1902, 1921), chama com razão essa história o "marco em que se enquadra a "filosofia da história" de Platão". (vol. II, 210) Êsse relato não contém qualquer afirmação explícita a respeito do caráter cíclico da história, mas apenas uns poucos indícios, que, segundo a interessante mas incerta explicação de Aristóteles, (e Adam) constituem alusões ao Grande Ano de Heráclito, isto é, à evolução cíclica (cf. nota 6 ao cap. 2 e Adam, ob. cit., vol. II, 303; a observação que ali se faz acêrca de Empédocles, 303 e segs., deve ser corrigida; ver (1) desta mesma nota).

(4) Temos, ainda o mito do *Estadista* (268e a 274e). Segundo êsse mito, o próprio Deus conduz o mundo durante metade do ciclo do grande período do mundo. Quando o abandona, o universo, que até então sempre avançou, começa a voltar para trás. Temos, pois, as duas metades de um período, ou hemiciclos, dentro do ciclo total, a saber, um movimento de avanço conduzido por Deus e que representa o período bom em que a guerra e a luta estão ausentes, e outro de retrocesso em que Deus entregou o mundo a si mesmo; êste equivale ao período de crescente desorganização e guerras. É claro que êste último coincide com o período em que vivemos. Por fim, as coisas ficarão tão mal que Deus terá novamente de empunhar o leme e inverter o movimento, para salvar o mundo da destruição total.

Êsse mito apresenta grandes semelhanças com o de Empédocles, mencionado acima em (1), e também, provàvelmente, com o Grande Ano de Heráclito. Adam (ob. cit., vol. II, 296 e segs.) assinala, também, sua semelhança com o relato de Hesíodo.

*Um dos pontos que aludem a Hesíodo é a referência a uma era de ouro de Cronos, e é importante destacar que os homens dessa era são terrígenos. Isto estabelece um ponto de contacto com o Mito dos Terrígenos e dos metais do homem, que desempenham importante papel na *República* (414b e segs., e 546e e segs.). Mais adiante, no capítulo 8, analisa-se êste papel. Também se alude ao Mito dos Terrígenos no Banquete (191b); esta referência deve obedecer à crença dos atenienses de que, "como as cigarras" êles são autóctones. (cf. notas 32 (1, e) ao cap. 4 e 11 (2) ao cap. 8).*

Quando, porém, mais tarde, no *Político* (302b segs.) se ordenam as seis formas de govêrno imperfeito de acôrdo com seu grau de imperfeição, já não há qualquer indício da teoria cíclica da história. As seis formas, que são outras tantas cópias do estado perfeito ou ideal (cf. Pol., 293d/c; 297c; 303b) apresentam-se, antes, como etapas escalonadas do processo de degeneração; por exemplo, tanto aqui como na *República,* Platão se limita, quando aborda problemas históricos mais concretos, àquela parte do ciclo que leva à decadência.

*(5) Com relação às *Leis* cabem observações análogas. No livro III, 676b/c a 677b, esboça-se algo semelhante a uma teoria cíclica, na qual Platão se dedica à análise pormenorizada dos começos de um dos ciclos; e em 678e a 679c êsses começos são os de uma era de ouro, de modo que a parte restante novamente corresponde ao período da decadência. Observe-se que a doutrina de Platão de que os planetas são deuses, juntamente com a teoria de que os deuses influem sôbre as vidas humanas (a crença de que as fôrças cósmicas incidem sôbre a história) desempenhou importante papel nas especulações astrológicas dos neo-platônicos. As três doutrinas podem encontrar-se nas *Leis* (ver,

p. ex., 821b/d e 899b; 899d a 905d; 677a e segs.) Não devemos esquecer que a astrologia compartilha com o historicismo da crença em um destino determinado, susceptível de ser predito, e, com algumas importantes versões do historicismo (especialmente com o platonismo e o marxismo) da crença de que, apesar da possibilidade de predizer o futuro, podemos exercer sôbre êle certa influência, especialmente se soubermos de antemão o que irá ocorrer. *

(6) Fora essas escassas alusões, quase nada pràticamente há que indique que Platão levava a sério a parte ascendente ou progressiva do ciclo. Em compensação, existem muitos exemplos, além da trabalhada descrição na *República* e da citada em (5), que nos mostram que êle acreditou sèriamente no movimento descendente, na decadência da história. Neste sentido devemos considerar especialmente o *Timeu* e as *Leis*.

(7) No *Timeu* (42b sg.; 90e segs. e especialmente 91 e sg.; cf. também o *Fedon,* 238b e segs.), Platão descreve o que se poderia chamar a origem das espécies por uma degeneração (cf. texto correspondente à nota 4 do cap. 4 e nota 11): os homens degeneram em mulheres e estas últimas em animais inferiores.

(8) No livro III das *Leis* (cf. também o livro IV, 713a segs.; ver, entretanto, a breve alusão a um ciclo acima feita) encontramos uma teoria bastante completa da decadência histórica, consideràvelmente semelhante à da *República*. Ver também o capítulo seguinte, especialmente as notas 3, 6, 7, 27, 31 e 44.

(7) G. C. Field expressa opinião semelhante acêrca dos objetivos políticos de Platão em sua obra *Plato and His Contemporaries* (1930, pág. 91): "Pode-se considerar como principal objetivo da filosofia de Platão a tentativa de restabelecer as normas do pensamento e da conduta para uma civilização que parecia prestes a dissolver-se". Ver também a nota 3 ao cap. 6 e o texto.

(8) — Acompanho a maioria das autoridades antigas e bom número das contemporâneas (p. ex. G. C. Field, F. M. Cornford e A. K. Rogers), ao crer, diferentemente de John Burnet e A. E. Taylor, que a teoria das Formas ou Idéias pertence quase exclusivamente a Platão e não a Sócrates, apesar do facto de que Platão a ponha na bôca de Sócrates. Embora os diálogos de Platão constituam a nossa única fonte de informação direta a respeito das doutrinas socráticas, é possível distinguir nêles, a meu ver, entre os traços "socráticos", isto é, històricamente certos, e os "platônicos", atribuídos arbitràriamente a "Sócrates" em sua qualidade de porta-voz do pensamento de Platão. O chamado problema socrático foi analisado nos capítulos 6, 7, 8 e 10; cf. especialmente a nota 56 ao cap. 10.

(9) A expressão "mecânica social" parece ter sido utilizada pela primeira vez por Roscoe Pound, em sua *Introduction to the Philosophy of Law* (1922, p. 99). Êste autor utiliza o têrmo no sentido de "gradual". M. Eastman, contràriamente, confere-lhe outro sentido em seu livro *Marxism: is it Science?* (1940). Quando li o livro de Eastman já havia escrito o meu, de modo que o emprêgo da expressão "mecânica social" em meu texto não pretende aludir à terminologia de Eastman. Até onde posso ver, êste autor advoga a concepção que critico no capítulo 9, sob o título de "mecânica social utópica"; cf. nota 1 a êsse capítulo. Ver também a nota 18 (3) ao capítulo 5. Talvez pudéssemos considerar Hipódamo de Mileto, o desenhador de cidades, como o primeiro mecânico social da história (cf. *Política,* de Aristóteles, 1276b22 e o *Jesus Basileus,* de R. Eisler, vol. II, pág. 754).

A expressão "tecnologia social" me foi sugerida por C. G. F. Simkin. Eu desejaria deixar bem claro que, ao analisar problemas de

método, minha intenção primordial é ganhar experiência prática institucional. Cf. cap. 9 esp. nota 8 àquele capítulo. Para mais minuciosa análise dos problemas de método relativos à mecânica social, e a tecnologia social, ver a II parte de meu *"Pobreza do Historicismo"* (*Econômica,* 1944-45).

10 — O trecho citado é do meu *Pobreza do Historicismo,* parte II (cf. *Econômica,* N. S., vol. XI, 1944, pág. 122). Os "resultados involuntários das ações humanas são mais plenamente discutidos no capítulo 14. Ver especialmente nota 11 e texto.

11 — Creio num dualismo de factos e decisões ou exigências (ou do "é" e "deve ser"); em outras palavras, creio na impossibilidade de reduzir as decisões ou exigências a factos, embora, por certo, possam ser tratadas como factos. Nos capítulos 5 (texto correspondente às notas 4 e 5), 22 e 4 voltamos a êsse ponto.

12 — Nos três capítulos seguintes trazemos as provas que dão apôio a essa interpretação da teoria platônica do estado perfeito; entretanto, mencionaremos o *Político,* 293d/e; 297c; as *Leis,* 713b/c; 139e; o *Timeu,* 22d segs., esp. 25e e 26d.

13 — Cf. o famoso informe de Aristóteles, parcialmente citado mais adiante neste mesmo capítulo (ver esp. nota 25 e o texto).

14 — Isto foi demonstrado no *Platão* de Grote, vol. III, nota *u*, pág. 276 segs.

15 — As citações são do *Timeu,* 50c/d e 51e-52b. O símile que descreve as Formas ou Idéias como os pais e o Espaço como a mãe dos objetos sensíveis reveste-se de suma importância e apresenta relações de alto alcance. Cf. também as notas 17 e 19 a êste capítulo e a nota 59 ao capítulo 10.

(1) Assemelha-se ao *mito do caos* de Hesíodo, o abismo hiante (espaço, receptáculo) corresponde à mãe e o deus Eros corresponde ao pai, ou às Idéias. O cáos é a origem e o problema da explicação causal (cáos = causa) continua sendo durante longo tempo uma questão de origem (arche) ou nascimento, ou geração.

(2) A mãe ou espaço corresponde ao indefinido ou ilimitado de Anaximandro e dos pitagóricos. A Idéia, que é masculina, deve corresponder, por conseguinte, ao definido (ou limitado) dos pitagóricos. Com efeito, o definido em oposição ao limitado, o masculino em oposição ao feminino, a luz à obscuridade e o bom ao mau, pertencem todos ao mesmo setor da *tábua pitagórica dos opostos.* (Cf. a *Metafísica* de Aristóteles, 986a22 e seg.). Podemos portanto esperar ver as Idéias associadas à luz e à bondade (Cf. final da nota 32 ao cap. 8).

(3) As Idéias são fronteiras ou limites, são definidas, em contraposição ao Espaço indefinido, e se imprimem (ver nota 17 (2) a êste capítulo) como sêlos adesivos, ou antes, como moldes, sôbre o Espaço (que não é sòmente espaço, mas também, ao mesmo tempo, a matéria amorfa de Anaximandro, isto é, matéria sem propriedades), gerando assim as coisas sensíveis.

* J. D. Mabbott chamou-me amàvelmente a atenção para o facto de que as Formas ou Idéias, segundo Platão, não se imprimem por si mesmas sôbre o Espaço, mas antes são impressas pelo Demiurgo. Como assinala Aristóteles (na *Metafísica,* 1080a2), já no *Fedon* se encontram rastros da teoria de que as Formas são "causa ao mesmo tempo do ser e da geração (ou transformação)". *

(4) Como consequência do ato da geração, o Espaço, isto é, o receptáculo, começa a trabalhar de modo que tôdas as coisas entrem em movimento, num fluxo heraclitiano ou empedocliano que é verdadeiramente universal na medida em que êsse fluxo se comunica, inclusive,

própria estrutura, isto é, ao próprio espaço (ilimitado). (Para a última idéia heraclitiana do receptáculo cf. *Cratilo,* 412d).

(5) Esta descrição tem também algumas reminiscências do "Método da Opinião Enganosa" de Parmênides, segundo a qual o mundo da experiência e do fluxo é criado mediante a fusão dos opostos, a luz (ou calor, ou fogo) e a escuridão (ou frio, ou a terra). É claro que as Formas ou Idéias de Platão correspondem ao primeiro membro, e o espaço, o ilimitado, ao segundo, especialmente se consideramos que o espaço puro de Platão se encontra estreitamente ligado à matéria indeterminada.

(6) A oposição entre o determinado e o indeterminado parece corresponder também, especialmente depois da descoberta fundamental da irracionalidade da raiz quadrada de 2, à oposição entre o racional e o irracional. Visto, porém, Parmênides identificar o racional com o sêr, isto nos leva a interpretar o espaço, ou o irracional, como o não-sêr. Em outras palavras, a tábua pitagórica dos opostos deve estender-se até abarcar a racionalidade, contraposta à irracionalidade, e o sêr, contraposto ao não-sêr. (Isto concorda com a *Metafísica,* 1004b27, onde Aristóteles expressa que "todos os contrários são redutíveis ao sêr e ao não-sêr"; 1072a31, onde um lado da tábua — o do sêr — é descrito como o objeto do pensamento (racional); e 1093b13, onde se acrescentam a êsse mesmo lado os podêres de certos números, contrapostos pròvàvelmente a suas raízes. Isto explicaria a observação de Aristóteles, na *Metafísica,* 986b27, e talvez não fôsse necessário supor, como F. M. Cornford em seu excelente artigo "Os Dois Caminhos de Parmênides" (*Class. Quart.* XVII, 1933, pág. 108), que Parmênides, fr. 8, 53/54, "tenha sido errôneamente interpretado por Aristóteles e Teofrasto", pois, se ampliarmos dêsse modo a tábua dos opostos, a convincente interpretação que Cornford faz da passagem crucial do fr. 8 se torna compatível com a observação de Aristóteles).

(7) Cornford explicou (ob. cit., 100) que existem três "métodos" em Parmênides, o da Verdade, o do Não-Ser e o da Aparência (ou, como também se poderia chamar, da opinião enganosa). Mostra êste autor (101) que êsses métodos correspondem a três regiões examinadas na *República,* a saber, a do mundo perfeitamente racional e real das Idéias, a do mundo perfeitamente irreal e a da opinião (baseada na percepção dos objetos sujeitos a fluxo). Mostra-nos também (102) que, no *Sofista,* Platão altera sua posição. A isto poderíamos ajuntar alguns comentários do ponto de vista dos textos do *Timeu* a que esta nota se refere.

(8) A diferença principal entre as Formas ou Idéias da *República* e as do *Timeu* baseia-se em que, na primeira, as Formas (e também Deus; cf. *Rep.,* 380d) se acham petrificadas, por assim dizer, ao passo que no segundo foram divinizadas. Naquela, conservam semelhança muito mais estreita com o Um de Parmênides (cf. nota de Adam à *Rep.,* 380d28, 31), do que no *Timeu.* Esta evolução conduz às *Leis,* onde as Idéias são substituídas, em ampla medida, pelas almas. A diferença decisiva está em que as idéias se convertem, cada vez mais, em pontos de partida do movimento e nas causas da geração ou, como diz o *Timeu,* nos pais dos objetos em movimento. O maior contraste talvez se observe entre o *Fedon* (79e): "A alma se parece infinitamente mais ao inalterável; até o indivíduo mais estúpido admitiria isso" (cf. também *Rep.,* 585c, 609b segs.) e as *Leis,* 895e 896a (cf. Fedro, 245c e segs.): "Qual é a definição daquilo que chamamos alma? Pode-se acaso imaginar outra definição que não "o movimento que se move a si mesmo"? A transição entre essas duas posições talvez se ache no *Sofista,* (que introduz a própria idéia da Forma ou Idéia do

movimento) e no *Timeu,* 35a, que descreve as "divinas e inalteráveis" Formas e os corpos mutáveis e corruptíveis. Isto parece explicar por que, nas *Leis,* se diz que o movimento da alma é *"o primeiro na origem e no poder"* e por que se descreve a alma (966e) como "mais antiga e divina de tôdas as coisas, cujo movimento constitui uma fonte perene de existência real". (Visto como, segundo Platão, *todos os objetos viventes* têm alma, pode-se afirmar que êle admitiu a presença de um princípio pelo menos parcialmente formal nas coisas, ponto de vista que se acha muito próximo do aristotelismo, especialmente se se leva em conta a primitiva e difundida crença de que tôdas as coisas têm vida). (Cf. também à nota 7 ao capítulo 4).

(9) Nesta evolução do pensamento platônico tendente a explicar o mundo do fluxo com a ajuda das Idéias, isto é, a tornar compreensível, pelo menos, a brecha entre o mundo da razão e o mundo da opinião, mesmo que não seja possível lançar sôbre ela uma ponte, o *Sofista* parece desempenhar um papel decisivo. Além de abrir espaço, como diz Cornford (ob. cit. 102) para a pluralidade das Idéias, no-las apresenta, num argumento contra a posição inicial do próprio Platão (248a e segs.): a) como causas ativas, capazes de interação com a mente; b) como entes inalteráveis apesar disso, embora haja agora uma Idéia do movimento da qual participam tôdas as coisas que se movem e que não se acham em repouso; c) como entes capazes de combinar-se entre si. Introduz, ainda, o Não-Sêr, identificado no *Timeu* com o Espaço (cf. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge,* 1935, nota da pág. 24) tornando possível assim que as Idéias se combinem com êle (cf. também *Filolau,* frag. 2, 3, 5, Diels 5) e produzam o mundo do fluxo, com sua característica posição intermediária entre o sêr das Idéias e o não sêr do Espaço ou màtéria.

(10) Por fim, desejo defender minha asserção, contida no texto, de que as Idéias estão fora não só do espaço, como também do tempo, embora se achem em contacto com o mundo no comêço dos tempos. A meu ver, isto permite compreender com maior facilidade como atuam sem estar em movimento, pois todo movimento ou fluxo se dá no espaço e no tempo. Platão supõe — em minha opinião — que o tempo tem um princípio. Creio ser esta a interpretação mais direta das *Leis* (721c): "A raça do homem é gêmea com todo o tempo", tendo em conta as muitas indicações de que Platão cria que o homem havia sido um dos primeiros sêres criados. (Neste ponto, afasto-me ligeiramente de Cornford, *Plato's Cosmology,* 1937, pág. 145 e págs. 26 e segs.).

(11) Em suma: as Idéias são mais antigas e melhores do que suas cópias mutáveis e decadentes, e elas próprias não estão em fluxo (ver também nota 3 ao cap. 4).

16 — Cf. nota 4 a êste capítulo.

17 — (i) O papel dos deuses no *Timeu* é similar ao descrito no texto. Assim como as idéias modelam as coisas, assim também os deuses formam os *corpos* dos homens. Sòmente a *alma* humana é criada pelo próprio Deminurgo, que também cria o mundo e os deuses (Para outra sugestão de que os deuses são patriarcas, ver *Leis,* 713c/d). Os homens, os fracos e degenerados filhos dos deuses são então susceptíveis de maior degeneração; cf. nota 6 (7) a êste capítulo e 37-41 ao cap. 5.

(2) Num interessante trecho das *Leis* (618b; cf. também a nota 32 (I, a) ao capítulo 4) encontramos outra alusão ao paralelismo entre a relação *Idéia-coisas* e a relação *pai-filhos.* Nesse trecho explica-se a origem da lei por influência da tradição e, mais especialmente, pela transmissão de uma ordem rígida de pais a filhos, fazendo-se a seguinte observação: "E êles (os pais) assegurar-se-ão de imprimir sôbre seus filhos, e sôbre os filhos de seus filhos, seu próprio molde de espírito"

18 — Cf. nota 49, especialmente (3), ao cap. 8.

19 — Cf. *Timeu,* 31a. A palavra que livremente traduzi por "coisa superior que é seu protótipo" é uma freqüentemente usada por Aristóteles com a significação de "universal" ou "têrmo genérico". Significa uma "coisa que é geral", ou que "ultrapassa", ou "abrange"; e suspeito de que originalmente significasse "abranger" ou "cobrir", no sentido em que um molde abrange ou cobre aquilo que modela.

20 — Cf. *República,* 597e. Ver também 596a (e a segunda nota de Adam a 596a5: "Temos o costume, como vos lembrais, de postular uma Forma ou Idéia para cada grupo de várias coisas particulares a que aplicamos o mesmo nome".

21 — Há inúmeros trechos em Platão; só mencionarei o *Fedon* (por exemplo, 79a); a *República* (544a); o *Teetetes* (249b/c); o *Timeu* (28b/c, 29c/d, 51d sg.). Aristóteles o menciona, por exemplo, na Metafísica: 987a32, 999a25-999b10, 1010a6-15, 1078b15; ver também as notas 3 e 25 a êste capítulo.

22 — Parmênides ensinava, como diz Burnet (*Early Greek Philosophy,* 2,208), que "o que é... é finito, esférico, imóvel, corpóreo", isto é, que o universo é um globo completo, um todo sem partes, e que "nada existe fora dêle". Cito Burnet porque: a) sua descrição é excelente; e b) porque destrói sua própria interpretação (E. G. P., 208-11) do que Parmênides chama a "Opinião dos Mortais" (ou o Método da Opinião Enganosa). Com efeito, Burnet repele ali tôdas as interpretações de Aristóteles, Teofrasto, Simplício, Gomperz e Meyer, considerando-as "anacronismos palpáveis". Ora, a interpretação que Burnet repele é pràticamente a mesma aqui proposta no texto, a saber, a de que Parmênides cria um mundo real por trás dêste mundo de aparências. Burnet afasta êsse dualismo, que poderia justificar a concepção de Parmênides do mundo das aparências, considerando-o irremediàvelmente anacrônico. Sugiro, porém, que se Parmênides sòmente houvesse acreditado no seu mundo imóvel, e não, em absoluto, no mundo mutável, então êle teria sido realmente louco (como Empédocles sugere). Mas, de fato, já há indicação de semelhante dualismo em Xenofanes, frag. 23-6, se confrontado com o frag. 34 (esp. "Mas todos podem ter suas opiniões fantasiosas"), de modo que dificilmente poderemos falar em anacronismo. — Como indicado na nota 15 (6-7), acompanho a interpretação de Parmênides dada por Cornford (ver também nota 41 ao cap. 10).

23 — Cf. Aristóteles, *Metafísica,* 1078b23; a citação seguinte é: ob. cit. 1078b19.

24 — Esta valiosa comparação é devida a G. C. Field em *Plato and His Contemporaries,* 211.

25 — A citação anterior pertence a Aristóteles, *Metafísica,* 1078b15; a seguinte à mesma obra, 987b7.

26 — Na análise que Aristóteles (na *Metafísica,* 987a30-b18) faz dos argumentos que levaram à teoria das Idéias (cf. também nota 56 (6) ao cap. 10), podemos distinguir os seguintes passos: a) o fluxo de Heráclito; b) a impossibilidade de verdadeiro conhecimento das coisas em fluxo; c) a influência das essências éticas de Sócrates; d) as Idéias como objetos do verdadeiro conhecimento; e) a influência dos pitagóricos; f) os "matemáticos" como objetos intermediários. — (Não mencionei *e* e *f* no texto, onde, em vez disso, mencionei *g,* a influência de Parmênides).

Pode ser interessante mostrar como êsses mesmos passos se identificam na própria obra de Platão, quando êle expõe sua teoria, especialmente no *Fedon* e na *República,* no *Teetetes,* no *Sofista* e no *Timeu.*

(1) No *Fedon* encontramos indicações de todos os pontos acima, inclusive *e*. Em 65a-66a, predominam os passos *d* e *c*, com uma alusão a *b*. Em 70e vem o passo *a*, a saber, a teoria de Heráclito combinada com certo grau de pitagorismo (*e*). Isto leva a 74 e segs., com seu enunciado do passo *d*. Em 99-100 acha-se uma consideração de *d* através de *c*, etc. Quanto a *a* e *d*, cf. também o *Cratilo*, 439c e segs.

Na República, especialmente é o livro IV o que corresponde mais estreitamente, sem dúvida, à informação de Aristóteles. (*a*) No começo do livro IV, 485a/b (cf. 527a/b) alude-se ao fluxo de Heráclito (que é contraposto ao mundo inalterável das Formas). Platão fala ali de uma "realidade que existe eternamente *e se acha isenta de geração e degeneração*" (cf. as notas 2 (2) e 3 ao cap. 4 e a nota 33 ao cap. 8, bem como os textos correspondentes). Os passos *b*, *d* e, especialmente, *f* desempenham papel bastante evidente no famoso Símile da Linha e, em particular, imediatamente antes, isto é, em 508b e segs., onde se insiste no papel do bem; ver, especialmente, 508b/c: "Eis o que sustento com relação à descendência do bem. O que o bem gera à sua própria semelhança se acha relacionado, no mundo inteligível, com a razão (e seus objetos) do mesmo modo que, no mundo visível", aquilo que constitui a descendência do sol "está relacionado com a vista (e seus objetos)". O passo *e* se acha implícito em *f*, mas alcança seu desenvolvimento completo no livro VII, no famoso *Curriculum* (cf. esp. 523-527c) que é amplamente baseado no Símile da Linha no livro VI.

(2) No *Teetetes*, *a* e *b* são tratados extensamente; *c* é mencionado em 174b e 175c. No *Sofista*, todos os passos, incluindo *g*, são mencionados, ficando de fora apenas *e* e *f*; ver especialmente 247a (passo *c*); 249c (passo *b*); 253d/e (passo *d*). No *Filebo* encontramos indícios de todos os passos, salvo talvez *f*; insiste-se especialmente nos passos *a* e *d*, em 59a/c.

(3) No *Timeu* observam-se todos os passos mencionados por Aristóteles, com a possível exceção de *c*, a que só indiretamente se alude na recapitulação preliminar acêrca do conteúdo da República e em 9d. Ao passo *e*, por assim dizer, alude-se permanentemente, visto como "Timeu" é um filósofo "ocidental" fortemente influenciado pelo pitagorismo. Os outros passos se apresentam duas vêzes em forma quase totalmente coincidente com a resenha de Aristóteles; primeiro em resumo, em 28a-29d e, mais tarde, com mais cuidado, em 48e-55c. Imediatamente depois, de *a*, isto é, uma descrição heracliteana (49a segs.; cf. Cornford, *Plato's Cosmology*, 178) do mundo em fluxo, o argumento *b* é suscitado (51c-e) indicando que, se temos o direito de distinguir entre a razão (ou o verdadeiro conhecimento) e a mera opinião, deveremos admitir a existência das formas imutáveis; estas (em 51c-f) são apresentadas a seguir em concordância com o passo *d*. Volta então o fluxo heraclitiano (como espaço operante), mas desta vez é *explicado* como uma consequência do ato da geração. E como passo seguinte aparece *f* em 53c. (Suponho que as "linhas e planos e sólidos" mencionados por Aristóteles em *Metafísica*, 992b13 referem-se a 53c sgs.).

(4) Parece que êste paralelismo entre o *Timeu* e o relato de Aristóteles não tem sido até agora suficientemente acentuado; pelo menos, não é usado por G. C. Field em sua excelente e convincente análise do relato de Aristóteles (*Plato and His Contemporaries*, 202 segs.). Mas teria reforçado os argumentos de Field (os quais, aliás, não necessitariam de refôrço, por serem pràticamente conclusivos) contra as concepções de Burnet e Taylor, segundo as quais a Teoria das Idéias é socrática (cf. nota 56 ao cap. 10). Pois no *Timeu* Platão não põe essa teoria na bôca de Sócrates, facto que, de acôrdo com os princípios de Burnet e Taylor, provaria não ser de Sócrates a teoria.

(Êles evitam essa inferência afirmando que "Timeu" é um pitagórico e que não desenvolve a filosofia de Platão, mas a sua própria. Mas Aristóteles conheceu Platão pessoalmente por vinte anos e deveria ser capaz de julgar tais assuntos; e êle escreveu sua *Metafísica* num tempo em que membros da Academia poderiam ter contestado sua apresentação do platonismo).

(5) Burnet escreve, em *Greek Philosophy*, I, 155 (cf. também p. XLIV de sua edição do *Fedon*, 1911): "A teoria das formas, no sentido em que sustentada no *Fedon* e na *República*, ausenta-se por completo daquela parte que poderíamos considerar mais distintivamente platônica dos diálogos, isto é, daquelas em que não é mais Sócrates o expositor principal. Neste sentido nunca é ela sequer mencionada em diálogo posterior ao *Parmênides*, exceto no *Timeu*, (51c), onde o expositor é um pitagórico." Mas se no *Timeu* ela é exposta com o mesmo sentido que na *República*, também é por certo assim sustentada no Sofista, 253d/e, no *Político*, 269c/d, 286a, 297b/c, e c/d, 301a e, 302e, e 303b; e no *Filebo*, 15a sg., 59a/d; e nas *Leis*, 713b, 739d/e, 962c sg., 963c sgs., e, mais importante ainda, 965b/c (cf. *Filebo*, 16d), 965d e 966a; ver também a nota ao texto. (Burnet acredita na genuinidade das *Cartas*, especialmente da *Sétima*; mas a teoria das Idéias é mantida ali, em 342a segs.; ver também a nota 56 (5,d) ao capítulo 10).

27 — Cf. *Leis*, 895d-e. Não concordo com a nota de England (em sua edição das *Leis*, vol. II, 472) de que a palavra "essência" não nos serve de ajuda. Na verdade, se entendermos por essência alguma importante parte sensível da coisa sensível (que talvez pudesse purificar-se e obter-se mediante alguma distilação) então "essência" teria conceito equívoco. Mas a palavra "essencial" é amplamente usada em uma forma que se adapta perfeitamente, sem dúvida, ao que aqui queremos expressar: algo oposto ao aspecto mutável empírico, acidental, que carece de importância, da coisa, quer concebido como residindo nessa coisa ou num mundo metafísico de Idéias.

Estou usando o têrmo *essencialismo* em oposição a "nominalismo", a fim de evitar e substituir o equívoco têrmo tradicional de "realismo", onde quer que êle seja usado como antônimo, não de "idealismo", mas de "nominalismo". Ver também as notas 26 e seguintes ao capítulo 11 e o texto e, em particular, a nota 38. Quanto à aplicação que faz Platão de seu método essencialista, por exemplo, como se menciona no texto, à teoria da alma, ver *Leis*, 895e segs., citada na nota 15 (8) a êste capítulo e no cap. 5, especialmente a nota 23. Ver também, p. ex., o *Menon*, 86d/e, e o *Banquete*, 199c/d.

28 — Com relação à teoria da explicação causal, cf. meu *Logik der Forschung*, especialmente a secção 12, pág. 26 e segs. Ver também a nota 6 ao cap. 25.

29 — A teoria da linguagem aqui indicada é a da semântica, especialmente como a desenvolveram A. Tarski e R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942; ver nota 23 ao cap. 8.

30 — A teoria de que, enquanto as ciências físicas se baseiam num nominalismo metodológico, as ciências sociais devem adotar métodos essencialistas ("realistas") foi-me explicada por K. Polanyi (em 1925); nessa oportunidade, sustentou êle que, abandonando-se essa teoria, poder-se-ia obter uma reforma da metodologia das ciências sociais. Essa teoria é sustentada, em certa medida, pela maioria dos sociólogos, especialmente por J. S. Mill (por exemplo, na *Lógica*, VI, cap. VI, 2; ver também suas declarações historicistas, por ex. em VI, cap. X, 2, último parágrafo: "O problema fundamental da ciência social consiste em achar as leis de acôrdo com as quais determinado estado da sociedade produz o estado seguinte..."), por Karl Marx (ver mais abaixo), por

M. Weber (cf. p. ex. suas definições no começo de *Metodische Grundlagen der Soziologie*, em *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, e em *Ges. Aufsaete zur Wissenschaftslehere*,) por G. Simmel, A. Vierkandt, R. M. MacIver e muitos outros. A expressão filosófica de tôdas essas tendências é a "Fenomenologia" de E. Husserl, uma sistemática ressurreição do essencialismo metodológico de Platão e Aristóteles. (Ver também o cap. 11, esp. nota 44).

A meu ver, a atitude oposta, isto é, a *nominalista*, só se pode desenvolver em sociologia como uma teoria *tecnológica* das *instituições* sociais.

Cabe mencionar, a tal respeito, como rastreei o historicismo até Platão e Heráclito. Ao analisar o historicismo, verifiquei que êle necessita do que agora chamo essencialismo metodológico, isto é, vi que os argumentos típicos em favor do essencialismo estão ligados ao historicismo (cf. meu livro *A Pobreza do Historicismo*). Isso me levou a considerar a teoria do essencialismo. Impressionou-me o paralelismo entre o relato de Aristóteles e a análise que eu desenvolvera originalmente, sem qualquer referência ao platonismo. Dêsse modo, recordei-me dos papéis de Heráclito e de Platão nesse desenvolvimento.

31—O livro *Plato To-day* (1937) de R. H. S. Crossman foi o primeiro (excetuado o *Platão*, de Grote) que encontrei contendo uma interpretação política de Platão que em parte é semelhante à minha. Ver também notas 2-3 ao cap. 6 e texto. * A partir de então verifiquei que concepções semelhantes de Platão haviam sido expressas por diversos autores. C. M. Bowra (*Ancient Greek Literature*, 1933) é talvez o primeiro; sua breve mas completa crítica de Platão como escritor e filósofo (págs. 186-190) parece-me tão justa como penetrante. Os outros são W. Fite (*The Platonic Legend*, 1934), B. Farrington (*Science and Politics in the Ancient World*, 1939, livro com o qual não concordo em grande número de pontos); A. D. Winspear (*The Genesis of Plato's Thoughts*, 1940) e H. Kelsen (*Platonic Love*, em *The American Imago*, vol. III, 1942). *

NOTAS AO CAPÍTULO 4

1 — Cf. República, 608e. Ver também nota 2 (2) a êste capítulo.

2 — Nas Leis, a alma, "A mais antiga e divina de tôdas as coisas em movimento", (966e) é descrita como "o ponto de partida de todo movimento" (895b).

(1) À teoria platônica, Aristóteles contrapõe a sua própria, de acôrdo com a qual a coisa "boa" não é o ponto de partida, mas antes o alvo ou fim da mudança, visto que o *"bem"* significa uma coisa visada — *a causa final da mudança*. Assim, diz êle dos platônicos, isto é, dos que "acreditam nas Formas", estarem de acôrdo com Empédocles (falam "da mesma forma" que Empédocles) na medida em que "não falam como se algo tivesse de passar *por estas* (isto é, pelas coisas que são "boas"), mas como se todo *movimento partisse delas*." E conclui daí que o "bem" não significa, portanto, para os platônicos, "uma causa *qua* boa", isto é, um alvo, mas que é só incidentalmente um bem". Cf. *Metafísica*, 988a35 e b8 e segs. Essa crítica sôa como se Aristóteles, às vêzes, tivesse sustentado opiniões semelhantes a Espeusipo, o que é realmente o parecer de Zeller; ver nota 11 ao capítulo 11.

(2) — Com relação ao *movimento para a corrupção*, mencionado no texto neste parágrafo, e sua significação geral na filosofia platônica, devemos ter em mente a oposição geral entre o mundo de coisas ou Idéias imutáveis e o mundo das coisas sensíveis em fluxo. Platão muitas vêzes expressa essa oposição como sendo entre o mundo das coisas imutáveis e o mundo das coisas *corruptíveis*, ou entre *as coisas que não são geradas e aquelas que são geradas e estão condenadas a degenerar*, etc.; ver, p. ex., *República*, 485a/b, citada na nota 26 (1) ao cap. 3 e no texto referente à nota 33 ao cap. 8; *Rep.*, 508d-e e 527a/b; e *Rep.* 546a, citada no texto relativo à nota 37 ao capítulo 5: "Tôdas as coisas que foram geradas devem degenerar" (ou decair). A parte importante que êsse problema da *geração e corrupção* do mundo das coisas em fluxo desempenhava na tradição da Escola Platônica é indicada pelo facto de que Aristóteles lhe dedicou um tratado em separado. Outra indicação interessante é o modo pelo qual Aristóteles falou dêsses assuntos na introdução de sua *Política*, contida nas sentenças finais da *Ética Nicomaquiana* (1181b/15): "Tentaremos... descobrir o que *preserva ou corrompe* as cidades..." Êste trecho é significativo não só como uma formulação do que Aristóteles considerava o problema principal de sua *Política*, como também por causa de sua impressionante semelhança com importante passagem das *Leis*, a saber, 676a e 676b/c, citada abaixo no texto a que se referem as notas 6 e 25 a êste capítulo. (Ver também notas 1, 3 e 24-25 a êste capítulo; nota 32 ao cap. 8 e a passagem das *Leis* citada na nota 59 ao cap. 8).

3 — Esta citação é do *Estadista*, 269d. (Ver também nota 23 a êste capítulo). Para a hierarquia dos movimentos, ver *Leis*, 893c-895b. Para a teoria de que as coisas perfeitas ("naturezas" divinas, cf. cap. seguinte) só se podem tornar menos perfeitas quando mudam, ver esp. *República*, 380e-381c, que é de muitos modos um trecho paralelo ao de *Leis*, 797d. As citações de Aristóteles são de *Metafísica*, 988b3, e de *De Gen. et Corr.*, 335b14. As últimas quatro citações dêste parágrafo são das *Leis* de Platão, 904c seg. e 797d. Ver também nota 24 a êste capítulo e texto. (É possível interpretar a observação acêrca dos objetos maus como outra alusão a um desenvolvimento cíclico, como discutido na nota 6 ao cap. 2, isto é, como uma alusão à crença de que a tendência do desenvolvimento deve inverter-se, e que as coisas devem começar a melhorar uma vez que o mundo tenha alcançado as mais baixas profundidades da maldade.

* Tendo sido contestada minha interpretação da teoria platônica da mudança, desejo aduzir algumas poucas considerações, especialmente sôbre os dois trechos (1) *Leis*, 904c sg. e (2) 797d.

(1) O trecho *Leis*, 904c, "o menos significativo é o declínio incipiente em seu nível de grau" pode ser mais literalmente traduzido: "o menos significativo é o movimento incipiente *para baixo* no nível de grau". Parece-me certo, do contexto, que "para baixo no nível de grau" é a intenção, em vez de "com relação ao nível de grau", que claramente é também uma tradução possível. (Minha razão não está só em todo o contexto dramático, a partir de 904a, mas também mais especialmente nas séries *"kata... kata... katō"*, que, num trecho de fôrça crescente, devem dar colorido à significação de, pelo menos, o segundo *kata*. Quanto à palavra que traduzo por *nível*, pode ela significar — apresso-me em admití-lo — não só "plano" como também "superfície"; e a palavra que traduzimos por "grau" também pode significar "espaço"; entretanto, a versão de Bury, a saber "quanto menos fôr a mudança de caráter, tanto menor será o movimento sôbre a superfície no espaço" não me parece ter muito significado dentro do contexto).

(2) A continuação desta passagem (*Leis*, 798) é em extremo característica. Ela exige que "o legislador se esforce por todos os meios a seu dispor ("a torto e a direito", como traduz corretamente

Bury) para idear um método que assegure a seu estado (que) tôda alma (de cada um de seus cidadãos) resista, por temor e respeito, a modificar qualquer das normas estabelecidas antigamente". (Platão inclui explìcitamente algumas coisas que outros legisladores consideram "meras questões de brinquedo", como, por exemplo, as modificações principalmente dos brinquedos de crianças).

(3) Em geral, as principais evidências para minha interpretação da teoria platônica da mudança — fora grande número de passagens secundárias mencionadas nas diversas notas a êste capítulo e ao anterior — encontram-se, naturalmente, nas passagens históricas ou evolucionistas de *todos* os diálogos que contêm tais passagens, especialmente a *República* (o declínio e queda do estado a partir de sua idade de ouro quase perfeita, tratados nos livros VIII e IX), o *Estadista* (a teoria da idade de ouro e sua decadência), as *Leis* (a narração do patriarcado primitivo e da conquista dórica, e do declínio e queda do império persa), o *Timeu* (o relato da evolução através da degeneração, que se produz duas vêzes e o da idade de ouro de Atenas, que prossegue no *Crítias*).

Devem juntar-se a essas evidências as freqüentes referências de Platão a Hesíodo e o facto indubitável de que a mentalidade sintética de Platão não era menos aguda que a de Empédocles (cujo período de lutas é o que vigora *atualmente;* cf. Aristóteles *De Gen. et Corr.*, 334a6) ao conceber os assuntos humanos num enquadramento cósmico. (*Estadista, Timeu*).

(4) Talvez, finalmente, possa eu referir-me a considerações psicológicas gerais. Por um lado, o temor de inovações (ilustrado por muitas passagens das *Leis,* como 758c/d) e, por outro lado, a idealização do passado (tal como se encontra em Hesíodo ou na narração do Paraíso Perdido) são fenômenos freqüentes e de profunda influência. Talvez não seja excessivo relacionar o último, ou mesmo ambos, à idealização da própria infância: o próprio lar, os pais e o nostálgico desejo de retornar a essas etapas iniciais da vida. Há numerosas passagens em que Platão tem por assentado que o estado original das coisas, ou a natureza original, é um estado de bemaventurança. Mencionarei sòmente o discurso de Aristófanes no *Banquete;* tem-se ali como assente que, para explicar a premência e o sofrimento do amor apaixonado basta mostrar que êle deriva dessa nostalgia e, similarmente, que os sentimentos de satisfação sexual podem ser explicados como os de uma nostalgia satisfeita. Assim, Platão diz de Eros (*Banquete,* 193d): "Êle nos restaurará à *nossa natureza original* (ver também 193d), curando-nos e fazendo-nos felizes e abençoados". O mesmo pensamento jaz sob muitas observações tais como as seguintes do *Filebo* (16c): "Os homens de outrora... eram melhores do que hoje somos e... viviam mais próximos dos deuses..." Tudo isto indica a concepção de que nosso estado infeliz e desgraçado é uma conseqüência do desenvolvimento que nos faz diferentes de nossa natureza original — nossa Idéia; e indica mais que o desenvolvimento é de um estado de bondade e bemaventurança para um estado em que a bondade e a bemaventuração são perdidas; mas isso significa que tal desenvolvimento é de crescente corrupção. A teoria de Platão da *anamnese,* isto é, de que todo conhecimento é recognição ou recordação do conhecimento que tivemos em nosso passado pré-natal, faz parte da mesma concepção: no passado reside não só o que é bom, nobre e belo, mas também a sabedoria. Mesmo a mudança ou movimento antigos são melhores do que o movimento secundário, pois, nas *Leis,* a alma é descrita como 895b) "o *ponto de partida* de todos os movimentos, o *primeiro* a erguer-se nas coisas em repouso... o mais antigo e poderoso movimento" e (966e) "a mais antiga e divina de tôdas as coisas". (Cf. nota 15 (8) ao cap. 3).

Como antes apontamos (cf. esp. nota 6 ao cap. 3), a doutrina de uma tendência histórica e cósmica para a decadência parece estar combinada, em Platão, com uma doutrina do ciclo histórico e cósmico (O período de decadência, provàvelmente, é parte dêsse ciclo). *

(4) Cf. *Timeu,* 91d-92b. Ver também notas 6 ao cap. 3 e 11 ao cap. 11.

5 — Ver o início do capítulo 2 e a nota 6 (1) ao capítulo 3. Não é mero acaso a menção que Platão faz da história dos "metais" de Hesíodo, ao discutir sua própria teoria da decadência histórica (Ver *Rep.,* 546e/547a, esp. notas 39 e 40 ao cap. 5); êle claramente deseja indicar quão bem sua teoria se enquadra na de Hesíodo e a explica.

6 — A parte histórica das *Leis* está nos Livros III e IV (ver nota 6 (5) e (8) ao capítulo 3.) As duas citações do texto são do começo desta parte, isto é, *Leis* 676a. Para as passagens paralelas mencionadas, ver *Rep.* 369b sg. ("O nascimento de uma cidade"...) e 545d ("Como nossa cidade será mudada").

Muitas vêzes se diz que as *Leis* e o *Estadista* são menos hostis para com a democracia do que a *República,* e deve-se admitir que Platão, no seu tom geral, é de facto menos hostil (talvez isso se deva à crescente fôrça interna da democracia; ver cap. 10 e começo do cap. 11). Mas a única concessão prática feita à democracia nas *Leis* é que os funcionários políticos sejam escolhidos pelos membros da classe governante (isto é, a militar); e como tôdas as mudanças importantes das leis do estado são proibidas de qualquer modo (cf. por exemplo as citações na nota 3 a êste capítulo), isto não representa muito. A tendência fundamental permanece pró-espartana e essa tendência era, como se pode ver da *Política* de Aristóteles, II, 6,17 (1265b), compatível com uma chamada constituição "mista". De facto, Platão, nas *Leis,* é ainda mais hostil para com o espírito da democracia, isto é, para com a idéia da liberdade do indivíduo, do que na *República;* cf. esp. o texto a que se referem as notas 32 e 33 do capítulo 6 (isto é, *Leis,* 739c sgs. e 942a sg.) e as notas 19-22 ao cap. 8 (isto é, *Leis,* 903c-909a). Ver também a nota seguinte.

7 — Parece provável que foi amplamente essa dificuldade de explicar a primeira mudança (ou a Queda do Homem) que levou Platão a transformar a sua teoria das Idéias, como se menciona na nota 15 (8) ao cap. 3; a saber, a transformar as Idéias em causas e podêres ativos, capazes de se misturarem com algumas das outras Idéias (cf. *Sofista,* 252e segs.) e de rejeitar as restantes (*Sofista,* 223c); e assim transformá-las em algo como deuses, em contraposição à *República,* que (cf. 380d) petrifica até mesmo os deuses em sêres parmenideanos, imutáveis e não movidos. Importante ponto de transição parece ser o *Sofista* 248e-249c (note-se especialmente que a Idéia de movimento não está aí em repouso). A transformação parece resolver ao mesmo tempo a dificuldade do chamado "terceiro homem", pois, se as Formas são, como no *Timeu,* pois, então não é necessário um "terceiro homem" para explicar sua similaridade com seus descendentes.

Com referência à relação da *República* com o *Estadista* e as *Leis,* acho que a tentativa de Platão, nos dois últimos diálogos, para remontar sempre mais para trás a origem da sociedade humana é igualmente relacionada a dificuldades inerentes ao problema da primeira mudança. Que é difícil conceber uma mudança sobrevindo a uma cidade perfeita, claramente o afirma a *República,* 546a; a tentativa de Platão, na *República,* para resolver a dificuldade é discutida no capítulo seguinte (cf. texto a que se referem as notas 37-40 ao cap. 5). No *Estadista,* Platão adota a teoria de uma catástrofe cósmica que leva à mudança do hemiciclo (empedocleano) do amor ao período atual, o hemiciclo da luta.

Esta idéia parece ter sido abandonada no *Timeu,* a fim de ser substituída por uma teoria (conservada nas *Leis*) de catástrofes mais limitadas, tais como enchentes, que podem destruir civilizações, mas aparentemente não afetam o curso do universo. (É possível que esta solução do problema fôsse sugerida a Platão pelo fato de que, em 373-372 A. C. a antiga cidade de Helice foi destruída por terremoto e inundação.) A mais antiga forma de sociedade, que na *República* só dista um passo do estado espartano ainda existente, é recuada para passado cada vez mais distante. Embora Platão continui a crer que o primeiro estabelecimento deva ser a cidade perfeita, agora discute sociedades anteriores a êsse primeiro estabelecimento, isto é, sociedades nômades, "pastores montanheses" (Cf. esp. nota 32 a êste capítulo).

8 — A citação é de Marx-Engels, *Manifesto Comunista;* cf. *A Handbook of Marxism,* (editado por E. Burns, 1935) 22.

9 — A citação é dos comentários de Adam ao livro VIII da *República;* ver sua edição, vol. II, 198, nota a 544a3.

10 — Cf. *República,* 544c.

11 — (1) Em contraposição à minha afirmativa de que Platão, como muitos sociólogos modernos desde Comte, tenta traçar as etapas críticas do desenvolvimento social, a maioria dos críticos considera a história de Platão apenas como uma apresentação um tanto dramática de uma classificação puramente lógica de constituições. Mas isso não só contradiz o que Platão afirma, (cf. nota de Adam a *Rep.,* 544c19, ob. cit. vol. II, 199) como também vai de encontro a todo o espírito da lógica de Platão, de acôrdo com o qual a essência de uma coisa deve ser compreendida por sua natureza original, isto é, por sua origem histórica. E não nos devemos esquecer de que êle usa a mesma palavra, "genus", para significar uma classe no sentido lógico e uma raça no sentido biológico. O "genus" lógico é ainda idêntico à "raça" no sentido de "descendente do mesmo pai". (Com isto, cf. notas 15 a 20 ao cap. 3 e o texto, assim como as notas 23-24 ao cap. 5 e texto, onde a equação *natureza = origem = raça* é discutida. Consequentemente, há tôdas as razões para tomar o que Platão diz pelo seu valor nominal, pois, mesmo se Adam estivesse certo ao dizer (ob. cit.) que Platão pretende oferecer uma "ordem lógica", essa ordem seria para êle, ao mesmo tempo, a de um desenvolvimento histórico típico. A observação de Adam (ob. cit.) de que a ordem "é determinada primàriamente por considerações psicológicas e não históricas" vira-se contra êle, creio eu, pois êle mesmo aponta (p. ex., ob. cit., vol. II, 195, nota a 543a segs.) que Platão "conserva permanentemente a analogia entre a Alma e a Cidade". De acôrdo com a teoria política da Alma, de Platão, (que será discutida no capítulo seguinte), a história psicológica deve andar paralelamente à história social, e a alegada oposição entre considerações psicológicas históricas desaparece, transformando-se em outro argumento em favor de nossa interpretação.

(2) Exatamente a mesma resposta pode ser dada se alguém arguir que a ordem da constituição de Platão não é fundamentalmente lógica, mas ética, pois a ordem ética (e também a estética), na filosofia platônica, é indistinguível da ordem histórica. A êste respeito, pode-se observar que essa concepção historicista fornece a Platão um terreno teórico para o eudemonismo de Sócrates, isto é, para a teoria de que a bondade e a felicidade são idênticas. Essa teoria é desenvolvida, na *República* (cf. esp. 580b), sob a forma da doutrina de que a bondade e a felicidade, ou a maldade e a infelicidade, são proporcionais; e assim devem ser, se o grau de bondade assim como o de felicidade de um homem deve ser medido pelo grau em que êle se assemelha a nossa natureza original abençoada — a Idéia perfeita do homem. (O facto

de que a teoria de Platão, nesse ponto, leva a uma justificação teórica de uma doutrina socrática aparentemente paradoxal pode ter ajudado Platão a convencer-se de que estava apenas expondo o verdadeiro credo de Sócrates; ver o texto a que se referem as notas 56-57 ao capítulo 10).

(3) Rousseau adotou a classificação platônica das instituições (*Contrato Social,* livro II, cap. VII; livro III, caps. III e segs.; cf. também cap. X). Mas provàvelmente obedece a uma influência indireta de Platão quando revive a Idéia platônica de uma sociedade primitiva (cf. entretanto notas 1 ao cap. 6 e 14 ao cap. 9); produto, porém, direto do Renascimento Platônico na Itália foi a muito influente *Arcadia* de Sanazzaro, com sua ressurreição da idéia de Platão de uma bemaventurada sociedade primitiva de pastores montanheses (Dórios). (Para esta idéia de Platão, cf. texto a que se refere a nota 32 a êste capítulo). Assim, o *Romantismo* (cf. também cap. 9) é històricamente, na verdade, um rebento do platonismo.

(4) Muito difícil é dizer até onde o historicismo moderno de Comte e Mill e de Hegel e Marx recebeu a influência do historicismo teísta de Giambattista Vico, em sua *Ciência Nova* (1725): o próprio Vico, sem dúvida, foi influenciado por Platão, assim como pela *De Civitate Dei* de Santo Agostinho e pelos *Discursos sôbre Tito Lívio* de Maquiavel. Tal como Platão (cf. cap. 5) Vico identificava a "natureza" de uma coisa com a sua "origem" (cf. *Opere,* 2.ª ed. de Ferrari, 1852/54, vol. V, pág. 99) e cria que tôdas as nações deviam seguir o mesmo curso evolutivo, de acôrdo com uma lei universal. Poder-se-ia, pois, dizer que suas "nações", assim como as de Hegel, constituem um dos elos entre as "Cidades" de Platão e as "civilizações" de Toynbee.

12 — Cf. *República,* 549c/d; as citações seguintes são, ob. cit., 550d-e e, depois, ob. cit. 551a/b.

13 — Cf. ob. cit. 556e. (Êste trecho deve ser comparado com Tucídides, III, 82-4, citado no cap. 10, texto que tem a nota 12). A citação seguinte é ob. cit., 557a.

14 — Para o programa democrático de Péricles ver texto que tem a nota 31, cap. 10; nota 17 ao cap. 6 e nota 34 ao cap. 10.

15 — Adam, em sua edição da *República de Platão,* vol. II, 240, nota a 559d22. (Os grifos na segunda citação são meus). Adam admite que "o quadro é sem dúvida um tanto exagerado"; mas deixa pouca dúvida de que pensa que, fundamentalmente, êle é verdadeiro "para todo tempo".

16 — Adam, ob. cit.

17 — Esta citação é da *República,* 560d (para esta e as próximas citações cf. tradução de Lindsay); as duas citações seguintes são da mesma obra, 563a/b e d. (Ver também a nota de Adam a 563d25). É significativo que Platão recorra aqui à instituição da propriedade privada, severamente atacada em outras partes da *República,* como se se tratasse de um princípio de justiça inquestionável. Ao que parece, quando o bem possuído é um escravo, torna-se adequado um apêlo ao direito legal do comprador.

Outro ataque à democracia é o de que ela "espezinha" o princípio educacional de que "ninguém se pode converter em homem honrado se seus primeiros anos não foram dados a nobres brinquedos" (*Rep.* 558b; ver a tradução de Lindsay; cf. a nota 68 ao cap. 10). Ver também os ataques ao igualitarismo citados na nota 14 ao cap. 6.

*Para a atitude de Sócrates em relação a seus companheiros jovens, ver a maior parte de seus primeiros diálogos, mas também o *Fedon,* onde se descreve a "forma agradável, respeitosa e bondosa por que êle ouvia as críticas dos jovens". Para a atitude oposta de Platão, ver o texto a que correspondem as notas 19 a 21 do capítulo 7; ver também

os excelentes artigos de H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* (1945), esp. págs. 70 e 79 (sôbre *Parmênides,* 135c/d) e cf. notas 18 a 21 do cap. 7 e o texto. *

18 — A escravidão (ver nota precedente) e o movimento ateniense contra ela são mais amplamente discutidos nos capítulos 5 (nota 13 e texto), 10 e 11; ver também nota 29 ao presente capítulo. Como Platão, Aristóteles (p. ex. em *Pol.,* 1313b11, 1319b20, e na sua *Constituição de Atenas,* 59,5) dá testemunho da liberalidade de Atenas para com os escravos; e o mesmo faz o Pseudo-Xenofonte (cf. *Const. de Atenas,* I, 10 seg.).

19 — Cf. *Rep.,* 577a sg.; ver notas de Adam a 577a5 e b12 (ob. cit. vol. II, 332 sg.).

20 — *Rep.,* 566e; cf. nota 63 ao cap. 10.

21 — Cf. *Estadista (Político),* 301d. Embora Platão distinga seis tipos de estados degradados, não introduz quaisquer novos termos; os nomes "monarquia" (ou "reinado") e "aristocracia" são usados na *República* (445d) para o próprio estado melhor, e não para formas relativamente melhores de estados degradados, como no *Estadista.*

22 — Cf. *Rep.* 544d.

23 — Cf. *Estadista,* 297c/d: "Se o govêrno que mencionei é o único verdadeiro e original, então os demais (que são "só cópias dêste", cf. 297b/c) devem usar suas leis e sancioná-las; esta é a única forma por que se poderão preservar" (Cf. nota 3 a êste capítulo e nota 18 ao cap. 7). "E qualquer infração às leis será castigada com a morte e as penas mais severas; e isto é justo e bom, embora, por certo, só constitua o segundo grau da perfeição". (Para a origem das leis, cf. nota 32 (I,a) a êste capítulo e a 17 (2) ao cap. 3). E em 300e-301a e segs. lemos: "O melhor que essas formas inferiores de govêrno podem fazer para assemelhar-se ao verdadeiro govêrno...' é seguir êsses costumes e leis escritas... Quando os ricos governam e imitam a Forma verdadeira, o govêrno recebe o nome de aristocracia; e quando êles não obedecem às leis (antigas), o de oligarquia", etc. É importante notar que o critério da classificação não é a legalidade ou ilegalidade em abstrato, mas a preservação das antigas instituições do estado original ou perfeito. (Isto contrasta com a *Pol.* de Aristóteles, 1292a, onde a principal distinção está entre "a supremacia *da lei*" ou a do *populacho*).

24 — A passagem, *Leis,* 709e-714a, contém diversas alusões ao *Estadista;* p. ex., 710d-e, que introduz, acompanhando Heródoto III, 80-82, o *número de governantes* como o princípio da classificação; as enumerações das formas de govêrno em 712c e d; e 713b segs., isto é, o mito do estado perfeito na era de Cronos, "do qual os melhores de nossos estados atuais são imitações". Em vista dessas alusões, não tenho dúvidas de que Platão pretendesse que sua teoria da adequação da tirania aos experimentos utópicos fôsse compreendida como uma espécie de continuação da história do *Estadista* (e, dêste modo, também da *República*). — As citações dêste parágrafo são das *Leis,* 709e e 710c/d; a observação das *Leis* acima citada é de 797d, citada no texto que tem a nota 3, neste capítulo. (Concordo com E. B. England na nota a seu trecho, em sua edição das *Leis* de Platão, segundo o qual o princípio de Platão é que "a mudança é *prejudicial* ao poder... de qualquer coisa", e, portanto, também ao poder do mal; mas não concordo com êle em que "a mudança *do* mal", isto é, para o bem, seja por demais auto-evidente para ser mencionada como uma exceção; ela *não é* auto-evidente, do ponto de vista da doutrina platônica da natureza má da mudança. Ver também a nota seguinte).

25 — Cf. *Leis,* 676b/c (cf. 676a, citada no texto que tem a nota 6). Apesar da doutrina de Platão de que "a mudança é prejudicial" (cf. fim da última nota), E. B. England interpreta essas passagens sôbre a mudança e a revolução dando-lhes um sentido otimista ou progressista. Sugere que o objeto da pesquisa de Platão é o que poderíamos chamar "o segrêdo da vitalidade política". Cf. ob. cit., vol. I, 345). Essa interpretação não pode ser correta, pois a passagem em questão é uma introdução a uma história de declínio político; mas mostra quanto a tendência para idealizar Platão e apresentá-lo como um progressista cega até mesmo um excelente crítico contra sua própria descoberta, a saber, a de que Platão acreditava ser a mudança prejudicial.

26 — Cf. *Rep.,* 545d (ver também a passagem paralela 465b). A citação seguinte é de *Leis,* 683e. (Adam, em sua edição da *República,* vol. II, 203, nota a 683e5, menciona *Rep.* 609a, mas não 545d nem 465b, e supõe que a referência seja a "uma discussão *anterior,* ou registrada num diálogo perdido". Não vejo por que Platão não poderia estar aludindo à *República,* usando a ficção de que alguns de seus tópicos tivessem sido discutidos pelos interlocutores em foco. Como diz Cornford, no último grupo dos diálogos de Platão "não há motivo para conservar-se a ilusão de que os diálogos efetivamente se tivessem travado"; e êle também está certo quando diz que Platão "não era escravo de suas próprias ficções" (Cf. Cornford, *Plato's Cosmology,* págs. 5 e 4). A lei das revoluções de Platão foi redescoberta, sem referência a Platão, por V. Pareto; cf. seu *Tratado de Sociologia Geral,* § 2054, 2057, 2058. (No fim do § 2055 há também uma teoria de paralisação da história). Rousseau também redescobriu a lei (*Contrato Social,* livro III, cap. 10).

27 — (1) Pode ser interessante notar que os traços intencionalmente não históricos do estado melhor, especialmente o govêrno dos filósofos, não são mencionados por Platão no sumário do princípio do *Timeu,* e que no livro VIII da *República* êle admite que os governantes do estado melhor não sejam versados no misticismo do número pitagórico; cf. *Rep.,* 546c/d, onde se diz que os governantes são ignorantes dêsses assuntos. (Cf. também a observação, *Repúb.* 543d/544a, de acôrdo com a qual o estado melhor do livro VIII pode ser ainda ultrapassado, a saber, como diz Adam, pela cidade dos livros V-VII — a cidade ideal celeste).

Em seu livro, *Plato's Cosmology,* pág. 6 segs., Cornford reconstrói os traços e conteúdo da trilogia inacabada de Platão, *Timeu — Crítias — Hermocrates,* e mostra como êles se relacionam com as partes históricas das *Leis* (livro III). Creio que essa reconstrução é uma corroboração valiosa de minha teoria de que a concepção platônica do mundo era fundamentalmente histórica e de que o interêsse de Platão em "como êle fôra gerado" (e como êle decaía) se ligava à sua teoria das Idéias, e na verdade se baseava nela. Mas, se assim é, então não há razão para supormos que os últimos livros da *República* "partiam da questão de como (a cidade) podia ser realizada *no futuro* e esboçavam seu possível declínio através de formas inferiores de política" (Cornford, ob. cit., 6; meus são os grifos); em vez disso, deveríamos considerar os livros VIII e IX da *República,* em vista de seu estreito paralelismo com o livro III das *Leis,* como um simplificado esbôço histórico do declínio efetivo da cidade ideal do *passado,* e como um explicação da origem dos estados existentes, análoga à tarefa maior que Platão se propôs no *Timeu,* na trilogia inacabada e nas *Leis.*

(2) Em relação à minha observação, mais adiante neste parágrafo, de que Platão "certamente sabia que não possuía os dados necessários", ver, p. ex., *Leis,* 683d, e a nota de England a 683d2.

(3) A minha observação, mais adiante neste parágrafo, de que Platão considerava as sociedades de Creta e Esparta como formas petri-

ficadas ou *detidas* (e à observação do parágrafo seguinte de que o estado melhor de Platão não só era um estado de classe, mas um *estado de castas*) podem ser acrescentadas as observações seguintes. (Cf. também nota 20 a êste capítulo e 24 ao capítulo 10):

Nas *Leis*, 797d (na introdução ao "importante pronunciamento", como diz England, citado no texto que tem a nota 3 dêste capítulo) Platão torna perfeitamente claro que seus interlocutores cretenses e espartanos estão conscientes do caráter "detido" de suas instituições sociais; Clênias, o interlocutor cretense, acentua estar ansioso por ouvir qualquer defesa do caráter arcáico de um estado. Pouco mais adiante (799a) e no mesmo contexto, direta referência se faz ao método egípcio de deter o desenvolvimento das instituições; certamente, indicação clara de que Platão reconhecia uma tendência em Creta e Esparta semelhante à do Egito, isto é, para deter tôda mudança social.

Neste contexto, uma passagem do *Timeu*, (esp. ver 24a-b) parece importante. Nesse trecho, Platão tenta mostrar: a) que uma divisão de classe muito semelhante à da *República* foi estabelecida em Atenas em período muito antigo de seu desenvolvimento pré-histórico; e, b) que essas instituições eram estreitamente aparentadas ao sistema de castas do Egito (cujas instituições de casta detidas êle supõe derivadas de seu antigo estado ateniense). Assim, o próprio Platão implicitamente reconhece que o estado ideal, antigo e perfeito, da *República*, é um estado de castas. É interessante que Crantor, primeiro comentarista do *Timeu*, relate, apenas duas gerações depois de Platão, que êste fôra acusado de abandonar a tradição ateniense, tornando-se discípulo dos Egípcios. (Cf. Gomperz, *Greek Thinkers*, ed. germ., II, 476). Crantor alude talvez ao *Busiris*, 8, de Isócrates, citado na nota 3 ao cap. 13.

Para o problema das castas na *República*, ver ainda notas 31 e 32 (1,d) a êste capítulo, nota 40 ao cap. 6 e notas 11-14 ao cap. 8. A. E. Taylor, em *Plato: the Man and His Work*, pág. 269 seg., vigorosamente denuncia a opinião de que Platão favorecia um estado de casta.

28 — Cf. *Rep.*, 416a. O problema é considerado mais amplamente neste capítulo, texto de nota 35. (Para o problema de casta, mencionado no próximo parágrafo, ver notas 27 (3) e 31 a êste capítulo).

29 — Para o conselho de Platão contra a inclinação a legislar para o vulgo com suas "originárias disputas mesquinhas", etc., ver *Rep.*, 425b-427a/b; esp. 425d-e e 427a. Êsses trechos, sem dúvida, atacam a democracia ateniense (e tôda a legislação "gradual" no sentido do cap. 9).

*Que assim é também se vê em Cornford, *The Republic of Plato* (1941), porque êle escreve, numa nota a um trecho em que Platão recomenda a mecânica utópica (é *Rep.*, 500d sg., a recomendação da "limpeza da tela" e de um radicalismo romântico; cf. nota 12 ao cap. 9 e texto): "contrasta o remendo gradual com a reforma satirizada em 425e..." "Parece que Cornford não gosta de reformas graduais e prefere os métodos de Platão; mas a sua interpretação das intenções de Platão e a minha parecem coincidir.*

As quatro citações mais adiante nesta passagem são da *República*, 371d/e, 463a-b ("sustentadores" e "empregadores"), 549a e 417b/c. Adam comenta (ob. cit. vol. I, 97, nota a 371e32): "Platão não admite o trabalho escravo em sua cidade, a menos que talvez na pessoa de bárbaros". Concordo em que Platão se oponha, na *Rep.*, 469b-c, à escravização de Gregos prisioneiros de guerra; mas êle prossegue (em 471b-c) a encorajar a escravização dos bárbaros pelos Gregos, e especialmente por seus cidadãos da cidade melhor. (Esta parece ser também a opinião de Tarn; cf. nota 13 (2) a cap. 15). E Platão atacou violentamente o movimento ateniense contra a escravidão, insistindo nos

direitos legais da propriedade, quando essa propriedade era um escravo (cf. texto de notas 17 e 18 dêste cap). Como é também mostrado pela terceira citação (*Rep.* 548e/549a) no parágrafo a que é feita esta nota, êle *não* aboliu a escravatura na sua cidade melhor. (Ver também *Rep.* 590c/d, onde êle defende a proposta de que os rudes e vulgares sejam escravos dos homens melhores.) A. E. Taylor está, portanto, errado quando assevera por duas vêzes (em seu *Platão*, 1908 e 1914, p. 197 e 118) que Platão implica "não haver classe de escravos na comunidade". Para opiniões semelhantes no *Plato: the Man and His Work* de Taylor (1926) cf. fim da nota 27 a êste capítulo.

Creio que o tratamento dado por Platão à escravatura no *Estadista* lança muita luz sôbre sua atitude na *República*. É que ali, também, êle não fala muito acêrca de escravos, embora claramente admita que haja escravos em seu estado. (Ver sua observação característica, 289b/c, de que "tôda propriedade sôbre animais domésticos, exceto escravos" já foi tratada; e uma observação igualmente característica, em 309a, de que "a verdadeira realeza faz escravos daquêles que chafurdam na ignorância e na humildade abjeta"). A razão pela qual Platão não se espraia acêrca da escravidão está perfeitamente clara em 298c e segs., especialmente em 289d-e. Platão não faz distinção fundamental entre os "escravos e outros servos", tais como os artesãos, camponeses e mercadores (isto é, todos os "banáusicos", que trabalham; confronte-se a nota 4 ao cap. 11); os escravos se diferenciam dos outros só por serem "servos adquiridos por compra". Em outras palavras, tão distante êle se acha, tão acima dos de nascimento humilde, que pràticamente não vê por que preocupar-se com essas diferenças sutís. Tudo isto é muito semelhante à *República*, apenas um pouco mais explícito. (Ver também nota 52 (2) ao cap. 8).

Para o tratamento que Platão dá à escravatura nas *Leis*, ver especialmente G. H. Morrow, "Platão e a Escravatura Grega" (*Mind*, N. S., vol. 48, 186-201; ver ainda pág. 402); êste artigo oferece excelente e crítico exame do assunto e chega a uma conclusão muito justa, embora o autor, em minha opinião, seja um pouco parcial ainda em favor de Platão (O artigo não acentua talvez suficientemente o facto de que, no tempo de Platão, desenvolvia-se bem um movimento anti-escravagista; cf. nota 13 ao cap. 5).

30 — A citação é do sumário que Platão faz da *República* no *Timeu* (18c/d). Com a observação concernente à falta de novidade da sugerida comunidade de mulheres e crianças, compare-se a edição de Adam da *República* de Platão, vol. I, pág. 292 (nota a 457b segs.) e pág. 308 (nota a 463c17), assim como págs. 345-55, esp. 354; para o elemento pitagórico do comunismo de Platão, cf. ob. cit., pág. 199, nota a 416d22. (Para os metais preciosos, ver nota 24 ao cap. 10. Para as refeições em comum, ver nota 34 ao cap. 6; e para o princípio comunista, em Platão e seus sucessores, nota 29 (2) ao cap. 5 e os trechos ali mencionados).

31 — O texto citado é da *Rep.*, 434b/c. Exigindo um estado de casta, Platão hesita prolongadamente. E isto fora do extenso prefácio à passagem em questão (analisando no cap. 6; cf. notas 24 e 40 a êsse capítulo); com efeito, quando, pela primeira vez, se refere êle a êsses assuntos, em 415a e segs., fala como se fôsse possível a ascensão das camadas inferiores às superiores, sempre que nas classes baixas "os filhos nasçam com mescla de ouro e prata" (415c), isto é, com o sangue e a virtude de uma classe superior. Mas em 434b/d e ainda mais explìcitamente em 547a é desprezada esta possibilidade, declarando-se impura, e mesmo fatal para o estado, *qualquer* mescla de metais. Ver também o texto de notas 11-14 ao cap. 8 (e nota 27 (3) a êste capítulo).

32 — Cf. *Estadista*, 271e. Os textos das *Leis* acêrca dos primitivos pastores nômades e seus patriarcas são de 677e-680e. A passagem citada é *Leis*, 680e. A citada a seguir é do Mito do Terrígeno, *Rep.*, 415d/e. A citação que conclui o parágrafo é de *Rep.*, 440d. — Pode ser necessário aduzir alguns comentários a certas observações do parágrafo a que é feita esta nota.

(1) Expõe-se no texto que não ficou muito claramente explicado como se efetuou o "estabelecimento". Tanto nas *Leis* como na *República* ouvimos primeiro (ver *a* e *c*, mais abaixo) de uma espécie de acôrdo ou contrato social (para êste último, cf. nota 29 ao cap. 5 e notas 43 a 54 do cap. 6 e texto) e logo a seguir (ver *b* e *c*, mais abaixo) de uma sujeição pela fôrça.

(*a*) Nas *Leis*, as diversas tribos de pastores montanheses se estabelecem nas planícies depois de se haverem unido para formar grupos guerreiros mais numerosos, cujas leis se estabelecem por um acôrdo ou contrato levado a cabo por árbitros investidos de faculdades soberanas (681b e c/d; quanto à origem das leis descrita em 681b, cf. nota 17 (2) ao cap. 3). Mas então Platão torna-se evasivo. Em vez de descrever como êsses bandos se estabeleceram na Grécia e como as cidades gregas foram fundadas, desvia-se para a história homérica da fundação de Tróia e para a guerra troiana. Dali, diz Platão, os Aqueus retornaram sob o nome de Dórios e "o resto da narrativa... faz parte da história lacedemônia (682e), pois chegamos ao estabelecimento da Lacedemônia (682e-683a). Até aqui, nada ouvimos sôbre o modo por que se deu êsse estabelecimento e a isto logo se segue nova digressão (o próprio Platão reconhece "o caminho de rodeio do argumento") até que por fim chegamos (683c/d) à "sugestão" mencionada no texto; ver *b*.

(*b*) A afirmação do texto de que chegamos a uma sugestão de haver sido de facto o "estabelecimento" dório no Peloponeso uma subjugação violenta refere-se a *Leis* (683c/d), onde Platão introduz efetivamente suas primeiras observações históricas sôbre Esparta. Diz êle que começa num tempo em que todo o Peloponeso estava "pràticamente subjugado" pelos Dórios. No *Menexeno* — cuja autenticidade dificilmente pode ser posta em dúvida (cf. nota 35 ao cap. 10) — encontra-se, em 245c, uma alusão ao facto de que os habitantes do Peloponeso eram "imigrantes vindos de fora" (como diz Grote; cf. seu *Platão*, III, pág. 5).

(*c*) Na *República* (369b) a cidade é fundada pelos artesãos, com a mente posta nas vantagens da divisão do trabalho e da cooperação, de conformidade com a teoria contratual.

(*d*) Mais adiante, porém, (*Rep.* 415d/e; ver no texto a citação dêste trecho) é-nos dada uma descrição da invasão triunfal da classe guerreira, de origem algo misteriosa, a saber, os *terrígenos*. A passagem decisiva desta descrição afirma que os terrígenos devem olhar em tôrno, em busca do lugar mais adequado para estabelecer-se, para (literalmente) "subjugar os de dentro", isto é, os que vivem na cidade, *os seus habitantes*.

(*e*) No *Estadista* (271a segs.) êsses "terrígenos" são identificados com os primitivos pastores nômades das montanhas correspondentes ao período anterior ao estabelecimento. Cf. também a alusão às cigarras autóctonas do *Banquete* e 191b; cf. a nota 6 (4) ao cap. 3 e 11 (2) ao cap. 8.

(*f*) Em resumo, parece que Platão teve uma idéia perfeitamente clara da conquista dória, que, por motivos óbvios, preferiu envolver em mistério. Também parece existir uma tradição de que as hordas guerreiras conquistadoras eram de origem nômade.

(2) Quanto à observação feita mais adiante neste parágrafo sôbre a "contínua insistência" de Platão ao facto de que *governar é pastorear*, cf., p. ex., os seguintes trechos: *Rep.*, 343b, onde se expõe pela primeira vez a idéia; 345c e segs., onde, sob a forma do símile do bom pastor, é êle convertido em um dos tópicos centrais da investigação; 375a-376b, 404a, 440d, 451b-e, 459a-460c e 466c-d (citado na nota 30 ao cap. 5), onde os auxiliares são equiparados aos cães de guarda e se analisa, em consequência, a forma mais adequada para sua criação e educação; 416a e segs., onde se suscita o problema dos lobos de fora e de dentro do estado; cf. mais o *Estadista*, onde a idéia é continuada por muitas páginas, esp. 261d a 266d. Quanto às *Leis*, posso referir-me à passagem (694e) em que Platão diz que Ciro havia conquistado para seus filhos "gado e ovelhas e muitos rebanhos de homens e outros animais" (Cf. também *Leis*, 735, e *Teet.*, 174d).

(3) Com tudo isto, cf. também. A. J. Toynbee, *A Study of History*, esp. vol. III, p. 32, n. 1, onde se cita a obra *The Government of Ottoman Empire*, de A. H. Lybyer, 33 (n. 2) 50-100; ver, especialmente, sua observação acêrca dos conquistadores nômades (pág. 2) que "tratam... com homens" e dos "cães de guarda humanos" de Platão (pág. 94, n. 2). Tenho sido muito estimulado pelas brilhantes idéias de Toynbee e muito encorajado por numerosas de suas observações que tomo como ratificadoras de minhas interpretações e que avalio tanto mais altamente quanto mais parecem discordar das de Toynbee as minhas concepções fundamentais. Também devo a Toynbee numerosos têrmos usados em meu texto, especialmente "gado humano", "rebanho humano" e "cães de guarda humanos".

O *Study of History* de Toynbee é, do meu ponto de vista, um modêlo daquilo que chamo historicismo; não necessito dizer muito mais para expressar meu desacôrdo fundamental com êle; e diversos pontos especiais de divergência serão discutidos em várias partes (cf. as notas 43 e 45 (2) a êste capítulo, as 7 e 8 ao cap. 10 e o cap. 24; ver também minha crítica de Toynbee no cap. 24 e em *A Pobreza do Historicismo*, *Econômica*, N. S., vol. XII, 1945, pág. 70 e segs.). Isto não impede, porém, que seu conteúdo seja rico de idéias interessantes e vitais. Com relação a Platão, Toynbee acentua certo número de pontos em que o acompanho, especialmente o de que o estado melhor de Platão é inspirado por suas experiências de revoluções sociais e por seu desejo de deter tôda mudança, sendo uma espécie de Esparta paralisada (que já em si era paralisada). A despeito dêsses pontos de concordância, há sempre na interpretação de Platão uma discordância fundamental entre as opiniões de Toynbee e as que tenho. Toynbee considera o estado melhor de Platão como uma Utopia típica (reacionária), enquanto eu lhe interpreto a maior parte, em conexão com o que considero a teoria geral da mudança de Platão, como uma tentativa para reconstruir uma forma primitiva de sociedade. Também não penso que Toynbee concorde com a minha interpretação do relato platônico sôbre o período anterior ao estabelecimento e sôbre o próprio estabelecimento, resumida nesta nota e no texto, pois Toynbee declara (ob. cit., vol. III, 80) que "a sociedade espartana não era de origem nômade". Salienta êle enfàticamente (ob. cit. III, 50 e segs.) o caráter peculiar da sociedade espartana, que, segundo diz, se viu detida em seu desenvolvimento devido a um esfôrço sôbre-humano para subjugar o "gado humano". Mas, acho que esta ênfase sôbre a situação peculiar de Esparta torna difícil compreender as similitudes entre as instituições de Esparta e Creta, que a Platão pareciam tão impressionantes (*Rep.*, 554c, *Leis*, 683a). Estas, a meu ver, só se podem explicar como formas detidas de instituições tribais muito antigas e consideràvelmente anteriores, provàvelmente, à luta dos es-

partanos na segunda guerra Messeniana (por volta de 650 a 620 A. C., cf. Toynbee, ob. cit., III, 53). Embora as condições de sobrevivência dessas instituições fôssem tão diferentes em ambas as localidades, sua similitude constitui sólido argumento em favor de seu caráter primitivo e contra, consequentemente, tôda explicação baseada num fator que só afete uma delas.

*Para os problemas do estabelecimento dórico, ver também *Caucásia,* de R. Eisler, vol. V, 1028, esp. pág. 113, nota 84, onde a palavra "helenos" é traduzida por "colonos" e a palavra "gregos" por "pastores", isto é, criadores de gado, ou nômades. O mesmo autor demonstrou (*Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken,* 1925, pág. 58, nota 8) que a idéia do deus pastor é de origem órfica. No mesmo local, os cães ovelheiros de Deus (*Domini Canes*) são mencionados.*

33 — O facto de ser a educação, no estado de Platão, uma prerrogativa de classe, não tem sido devidamente considerado por alguns educadores entusiásticos que creditam a Platão a idéia de tornar a educação independente de meios financeiros; não vêem que o mal está na prerrogativa de classe como tal e que é relativamente sem importância ser essa prerrogativa baseada na posse de dinheiro ou em outro critério pelo qual se determine o ingresso na classe dirigente. Cf. notas 12 e 13 ao cap. 7 e texto. Com referência ao porte de armas, ver também *Leis,* 753b.

34 — Cf. *Rep.,* 460c. (Ver também nota 31 a êste capítulo). Com relação à recomendação de infanticídio feita por Platão, ver Adam, ob. cit., vol. I, pág. 299, nota a 460c18 e págs. 357 segs. Embora Adam com razão insista em que Platão era favorável ao infanticídio e embora repila como "despropositada" qualquer tentativa de "absolver Platão por sancionar" tão terrível prática, tenta desculpá-lo assinalando que "tal hábito era amplamente vigente em tôda a Grécia antiga". Entretanto, isto não sucedia em Atenas. E mais uma vez vemos que Platão prefere sempre o antigo barbarismo e racismo espartano, à esclarecida Atenas de Péricles, e por essa escolha êle deve ser responsabilizado. Para uma hipótese explicando a prática espartana ver a nota 7 ao cap. 10 e texto; ver também as referências relacionadas que se dão ali.

As últimas citações dêste parágrafo que defendem a aplicação dos princípios da criação de animais ao homem são da *República,* 459b (cf. nota 39 ao cap. 8, e texto); as referentes à analogia entre cães e guerreiros, etc., também são da *Rep.*: 404a, 375a, 376a/b e 376b. Ver também a nota 40 (2) ao cap. 5 e a que se segue.

35 — As duas citações que prendem a chamada à nota são da *Rep.,* 375b. A que se segue imediatamente é de 416a (cf. nota 28 a êste capítulo); as restantes são de 375c-e. O problema da mescla de "naturezas" opostas (ou ainda Formas, cf. notas 18 a 20 e 40 (2) ao cap. 5 e texto, e a nota 39 ao cap. 8) constitui um dos tópicos favoritos de Platão (No *Estadista,* 283e segs. e mais tarde em Aristóteles, converter-se na doutrina do justo meio).

36 — As citações são de *Rep.,* 410c, 410d, 410e, 411e/412a e 412d.

37 — Nas *Leis* (680b segs.) o próprio Platão trata Creta com certa ironia em vista de uma bárbara ignorância da literatura. Esta ignorância inclui mesmo Homero, a quem o interlocutor cretense declara não conhecer, aduzindo: "Os poetas estrangeiros não são muito lidos em Creta". ("Mas, em Esparta, sim", replica o interlocutor espartano). Quanto à preferência de Platão pelos costumes espartanos ver também nota 34 ao cap. 6 e o texto de nota 30 dêste capítulo.

38 — Para a opinião de Platão acêrca do tratamento que Esparta dava ao gado humano, ver nota 29 a êste capítulo, *Rep.,* 548e/549a, onde o timocrata é comparado a Glaucon, irmão de Platão: "Deveria ser mais duro (do que Glaucon) e menos musical"; a continuação desta passagem foi citada no trecho da nota 29. Tucídides informa (IV,80) sôbre a traiçoeira matança de 2.000 ilotas, os melhores dos quais haviam sido escolhidos para a morte mediante uma promessa de liberdade. Não há dúvida, assim, de que Platão conhecia perfeitamente Tucídides e podemos ter a certeza de que tinha, em acréscimo, fontes mais diretas de informação.

39 — Considerando a tendência decididamente anti-ateniense e portanto anti-literária da *República,* é um pouco difícil explicar por que razão tantos educadores têm tão grande entusiasmo pelas teorias educacionais platônicas. Só posso ver três explicações plausíveis. Ou não entendem a *República,* apesar de sua mais que aberta hostilidade para com a educação literária então existente em Atenas; ou se sentem simplesmente lisonjeados pela ênfase retórica que Platão dá ao poder político da educação, como ocorre a muitos filósofos e mesmo a alguns músicos (ver texto de nota 41); ou uma coisa e outra.

É também difícil explicar por que amantes da arte e da literatura gregas podem encontrar encorajamento em Platão, que, especialmente no livro X da *República,* lança o mais violento ataque contra todos os poetas e trágicos e especialmente contra Homero (e mesmo Hesíodo). Ver *Rep.,* 600a, onde Homero é colocado abaixo do nível de um bom técnico ou mecânico (que seria geralmente desprezado por Platão como banáusico e depravado; cf. *Rep.,* 495e e 590c e nota 4 ao cap. 11); *Rep.,* 600c, onde Homero é posto abaixo do nível dos sofistas Protagoras e Prodico; (Ver também Gomperz, *Greek Thinkers,* ed. al., II, 401) e *Rep.,* 605a/b, onde os poetas são rudemente proibidos de ter ingresso em qualquer cidade bem governada.

Estas claras expressões da atitude de Platão, entretanto, são passadas por alto pelos comentaristas, que preferem insistir, pelo contrário, em observações tais como as feitas por Platão ao preparar seu ataque a Homero ("... embora o amor e admiração por Homero dificilmente me permitam expressar o que tenho a dizer"; *Rep.,* 595b). Adam comenta-o (nota a 595b11) dizendo que "Platão fala com verdadeiro sentimento"; a meu ver, porém, a observação de Platão nada mais faz do que ilustrar um método amplamente usado na *República,* a saber, o de fazer alguma concessão aos sentimentos dos leitores (cf. cap. 10, esp. texto de nota 65) antes de lançar o ataque contra as idéias humanitárias.

40 — Quanto à rígida censura visada pela disciplina de classe, ver *Rep.,* 377e segs. e esp. 378c: "Aquêles que serão os guardiães de nossa cidade deverão como o mais pernicioso crime a facilidade em disputar uns com os outros". É interessante notar que Platão não formula êste princípio político imediatamente, ao introduzir sua teoria da censura em 376e segs., mas a princípio só fala da verdade, da beleza, etc. A censura se torna, logo, ainda mais rigorosa em 595a e segs. especialmente 605a/b (ver a nota precedente e notas 18 a 22 ao cap. 7 e texto). Quanto ao papel da censura nas *Leis,* ver 801c/d. Cf. também nota seguinte.

Sôbre o esquecimento de Platão de seu princípio (*Rep.,* 410c-412b; ver nota 36 a êste capítulo) de que a música tem por objeto o fortalecimento do elemento bondoso do homem para compensar sua rudeza, ver especialmente 399a segs., onde se exigem aquêles tipos de música que não tornem os homens brandos e que sejam "aptos para os guerreiros". Cf. também a nota seguinte (2). — Deve-se tornar claro que Platão não "esqueceu" um princípio *prèviamente* anunciado, mas apenas aquele princípio a que sua discussão ia conduzir.

41 — (1) Quanto à atitude de Platão para com a música, em especial a música pròpriamente dita, ver, por ex., *Rep.* 397b segs., 398e segs., 400a segs., 410b, 424b segs., 546b. *Leis,* 657e segs., 673a, 700b segs., 798d segs., 801d segs., 802b segs. e 816c. Sua atitude é fundamentalmente a de que se deve "ficar prevenido contra mudanças para novas formas de música; isso põe tudo em perigo" porque "qualquer mudança no estilo da música sempre leva a uma mudança nas mais importantes instituições de todo o estado. Assim diz Damon e eu creio nêle." (*Rep.* 424c) Platão, como de hábito, segue o exemplo espartano. Adam (ob. cit., vol. I, pág. 216, nota a 424c20; os grifos são meus; cf. também suas referências) diz que "a relação entre as mudanças políticas e as musicais era universalmente reconhecida na Grécia e *especialmente em Esparta,* onde Timóteo teve sua lira confiscada por lhe haver acrescentado quatro cordas". Não pode haver dúvida de que o procedimento de Esparta inspirou Platão; aquêle reconhecimento universal, de tôda a Grécia e especialmente da Atenas de Péricles, é muitíssimo improvável. Cf. (2) desta nota.

(2) No texto, chamei supersticiosa e retrógrada a atitude de Platão para com a música (cf. esp. *Rep.* 398e segs.), quando comparada à "mais esclarecida crítica contemporânea". A crítica que tenho em mente é a de um autor anônimo, provàvelmente um músico do século V (ou princípios do IV) e se encontra numa alocução (possìvelmente uma oração olímpica) conhecida hoje como XIII fragmento dos *Papiros de Hibeh,* 1906, p. 45 sgs., de Grenfell e Hunt. Parece possível que o autor seja um dos "vários músicos que criticam Sócrates" (quer dizer, o "Sócrates" da *República*) mencionados por Aristóteles (na passagem igualmente supersticiosa de sua *Política,* 1342b, em que repete a maioria dos argumentos de Platão); mas a crítica do autor anônimo vai muito mais além do que Aristóteles indica. Platão (e também Aristóteles) cria que certas formas musicais, por exemplo, as formas "brandas" jônica e lídia, tornavam as pessoas moles e efeminadas, ao passo que outras, especialmente as dóricas, lhes davam bravura. Esta opinião é atacada pelo autor anônimo. "Dizem — escreve êle — que algumas formas produzem homens equilibrados; outras, justos; outras, heróis; outras covardes". Brilhantemente põe a nu a tolice dessa opinião, mostrando que algumas das mais guerreiras tribos gregas usam formas de música consideradas como produtoras de covardes, ao passo que certos cantores profissionais (ópera) que habitualmente cantam de forma "heróica", nunca mostram quaisquer indícios de se tornarem heróis. Essa crítica poderia ter sido dirigida contra o músico ateniense Damon, muitas vêzes citado por Platão como uma autoridade, amigo de Péricles (que era bastante liberal para tolerar uma atitude pró-espartana no campo da crítica artística). Mas poderia também ter sido fàcilmente dirigida contra o próprio Platão. — Quanto a Damon, ver Diels 5; para uma hipótese relativa ao autor anônimo ver *ibid.,* vol. II, p. 334, nota.

(3) Em vista do facto de estar eu a atacar uma atitude "reacionária" para com a música, posso talvez observar que meu ataque de modo algum é inspirado por uma simpatia pessoal pelo "progresso" em música. Na realidade, acontece que gosto da velha música (quanto mais velha, melhor) e profundamente aborreço a música moderna (especialmente a maioria das obras escritas desde o dia em que Wagner começou a escrever música). Sou inteiramente contrário ao "futurismo", no campo da arte como no da moral. (Cf. cap. 22 e nota 19 ao cap. 25). Mas também sou contrário a impor aos outros as predileções ou gostos de alguém e contra a censura em tais assuntos. Podemos amar e odiar, especialmente em arte, sem advogar medidas legais para suprimir o que odiamos ou para canonizar o que amamos.

42 — Cf. *Rep.,* 537a e 466e-467e. A caracterização da moderna educação totalitária é devida a A. Kolnai, *The War against the West* (1938) p. 318.

43 — A notável teoria de Platão de que o estado, isto é, o poder centralizado e organizado, se origina através de uma conquista (a subjugação de uma população sedentária agrícola por nômades ou caçadores) foi, tanto quanto sei, primeiramente redescoberta (se pusermos de parte algumas observações de Maquiavel) por Hume em sua crítica da versão histórica da teoria do contrato (cf. seus *Essays: Moral, Political, and Literary,* vol. II, 1752, Ensaio XII, *Of the Original Contract*): — "Quase todos os governos — escreve Hume — que presentemente existem, ou de que resta algum registro na história, foram originalmente fundados ou pela usurpação, ou pela conquista, ou por ambas..." E mostra êle que, para "um homem astuto e audacioso... é muitas vêzes fácil... empregando ora a violência, ora falsos pretextos, estabelecer seu domínio sôbre um povo cem vêzes mais numeroso do que os partidários dêsse homem... Por artes tais como estas muitos governos foram estabelecidos; e êste é todo o *contrato original* de que êles se podem vangloriar". A teoria foi a seguir revivida por Renan em *"Que é uma Nação?"* (1882) e por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* (1887); ver a terceira edição alemã de 1894, p. 98. O último escreve sôbre a origem do estado (sem referência a Hume): "Alguma horda de bestas louras, uma raça senhorial conquistadora, com uma organização guerreira... lança suas patas aterradoras, pesadamente, sôbre uma população que lhe é, talvez, imensamente superior — em número... Êste é o modo por que o "estado" se originou na terra; pensou que o sentimentalismo que o faz originar-se de um "contrato" está morto". Essa teoria atrai a Nietzsche, porque êle gosta das "bestas louras". Mas foi também formulada mais recentemente por F. Oppenheimer (*The States,* trad. Gitterman, 1914, p. 68), por um marxista, K. Kautsky (em seu livro sôbre a *Interpretação Materialista da História*) e por W. C. Macleod (*The Origin and History of Politics,* 1931). Acho muito provável que alguma coisa do tipo descrito por Platão, Hume e Nietzsche tenha ocorrido em muitos casos, se não em todos. Estou falando apenas a respeito de "estados" no sentido de poder político organizado e mesmo centralizado.

Posso mencionar que Toynbee tem uma teoria muito diferente. Mas, antes de discutí-la, desejo primeiro tornar claro que, do ponto de vista anti-historicista, a questão não é muito importante. Talvez seja interessante, em si, considerar como se originaram os "estados", mas isso não tem qualquer relação com a sociologia dos estados, tal como a entendo, isto é, com a tecnologia política (ver capítulos 3, 9 e 25).

A teoria de Toynbee não se limita aos "estados" no sentido de poder político organizado e centralizado. Discute êle, antes, a "origem das *civilizações*". Mas aqui começa a dificuldade, pois, em parte, o que êle chama "civilizações" são "estados" (tal como aqui descritos) e em parte são sociedades tais como a dos esquimós, que não são estados; e se é duvidoso que os estados se originem de acôrdo com um só conjunto de normas, mais duvidoso ainda será ao considerarmos uma classe de fenômenos sociais tão diversos como os primitivos estados egípcios e mesopotâmicos, com suas instituições, de um lado, e o modo de vida dos esquimós, do outro.

Mas podemos concentrar-nos na descrição que Toynbee faz (*A Study of History,* vol. I, 305 sgs.) da origem das "civilizações" egípcia e mesopotâmica. Sua teoria é a de que o desafio de um meio hostil como a selva suscita uma resposta de líderes hábeis e empreendedores; êles levam seus seguidores para os vales onde começam a cultivar a

terra, e fundam estados. Esta teoria (hegeliana e bergsoniana) do gênio criador como um líder político e cultural parece-me muito romântica. Se tomarmos o Egito, por exemplo, deveremos buscar, antes de tudo, a origem do sistema de castas. O mais provável, a meu ver, é que êle derive das conquistas, tal como na Índia, onde cada onda de conquistadores impôs uma nova casta entre as já existentes. Mas também há outros argumentos. O próprio Toynbee defende uma teoria provàvelmente correta, a saber, a de que a criação de animais e, em particular, sua domesticação, constitui uma etapa evolutiva superior, mais avançada e mais complexa do que a simples agricultura, e que êste passo para a frente corresponde aos nômades da estepe. Mas no Egito encontramos tanto a agricultura como a criação de animais e o mesmo se pode dizer da maioria dos "estados" primitivos (embora não de todos os americanos, creio eu). Isto me parece ser um sinal de que êsses estados têm um elemento nômade; e parece apenas natural aventurar a hipótese de que êsse elemento é devido a invasores nômades que impuseram seu regime, um sistema de casta, a original população agrícola. Esta teoria está em desacôrdo com a afirmação de Toynbee (ob. cit. III, 23 sgs.) de que os estados de origem nômade em geral desaparecem ràpidamente. Mas o facto de que muitos dos primitivos estados de casta se dedicaram a criar animais tem de ser explicado de algum modo.

A idéia de que nômades ou mesmo caçadores constituiram a classe superior original é corroborada pelas antigas e ainda sobreviventes tradições das classes altas segundo as quais a guerra, a caça e os cavalos são os símbolos das classes ociosas; tradição que formou a base da ética e da política de Aristóteles e que ainda se mantém viva, como o demonstraram Veblen (*The Theory of the Leisure Class*) e Toynbee; e a esta prova talvez possamos acrescentar a crença do criador de animais no racismo e, em particular, na superioridade racial da classe mais elevada. Para Toynbee, esta última crença, tão forte nos estados de casta e em Platão e Aristóteles, é "um dos pecados... de nossa... era moderna" e "algo alheio ao gênio helênico" (ob. cit., III, 93). Mas embora muitos gregos possam ter-se desenvolvido além do racismo, parece provável que as teorias de Platão e Aristóteles se tenham baseado em antigas tradições, especialmente em vista do facto de terem desempenhado tal papel em Esparta as idéias raciais.

44 — Cf. *Leis*, 694a-698a.

45 — (i) *A Decadência do Ocidente*, de Spengler, não é, a meu ver, obra que se leve a sério. Mas é um sintoma; é a teoria de alguém que acredita numa classe superior que está enfrentando a derrota. Como Platão, Spengler tenta mostrar que "o mundo" deve ser culpado, por sua lei geral de declínio e morte. E, como Platão, êle reclama (na sua sequência, *Prussianismo e Socialismo*) uma nova ordem, um experimento desesperado para conter as fôrças da história, uma regeneração da classe dominante prussiana mediante a adoção de um "socialismo" ou comunismo e da abstinência econômica. — Quanto a Spengler, concordo amplamente com L. Nelson, que publicou sua crítica sob extenso e irônico título, cujo começo poder-se-ia traduzir assim: "Bruxaria; uma Iniciação nos Segredos da Arte de Predizer a Sorte, de Oswald Spengler, e a Mais Evidente Prova da Verdade Irrefutável de Suas Adivinhações" etc. A meu ver, esta é uma descrição justa do pensamento de Spengler. Cabe acrescentar que Nelson foi um dos primeiros a opor-se ao que chamamos historicismo (acompanhando neste caso Kant, em sua crítica de Herder; cf. cap. 12, nota 56).

(2) Minha asserção de que a *Decadência e Queda* de Spengler não é a última entende-se especialmente como uma alusão a Toynbee. A obra de Toynbee é tão superior à de Spengler que hesito em mencioná-la no mesmo contexto; mas a superioridade é devida principalmente á riqueza de idéias de Toynbee e a seu conhecimento superior (que se manifesta no facto de que êle não se ocupa, como Spengler quer fazer, de tudo quanto existe sob o sol, ao mesmo tempo). Entretanto, o objetivo e o método de sua investigação são semelhantes; ambos, com efeito, são decididamente historicistas. (Cf. a crítica formulada em minha obra *A Pobreza do Historicismo, Econômica*, N. S., vol. XII, p. 70 sgs.). E, fundamentalmente, são hegelianos (embora eu não creia que Toynbee se dê conta disso). Seu "critério do crescimento das civilizações" que é o "progresso para a auto-determinação" claramente o demonstra, pois a lei hegeliana do progresso para a "autoconsciência" e "liberdade" pode ser reconhecida aí com demasiada facilidade. (O hegelianismo de Toynbee parece, de algum modo, vir através de Bradley, como se pode ver, por exemplo, de suas observações acêrca das relações, ob. cit., III, 223: "o próprio conceito de "relações" entre "coisas" ou "sêres" envolve" uma "contradição lógica... Como haveremos de transcender essa contradição?" (Não podemos efetuar aqui uma análise do problema das relações. Mas posso afirmar dogmàticamente que todos os problemas referentes a relações podem ser reduzidos, mediante certos métodos simples da lógica moderna, a problemas referentes às propriedades, ou classes; em outras palavras, *não existe qualquer dificuldade filosófica peculiar com respeito às relações.* Devemos o método mencionado a N. Wiener e K. Kuratowski: ver Quine, *A System of Logistic*, 1934, p. 16 e sgs.). Ora, não creio que classificar uma obra dentro de certa escola equivalha a menosprezá-la; mas, no caso do historicismo hegeliano, acho que é, por motivos que são discutidos na segunda parte dêste livro.

Com referência ao historicismo de Toynbee, desejo tornar especialmente claro que duvido muito, na verdade, de que civilizações nasçam, cresçam, desmoronem e morram. Sou obrigado a acentuar êste ponto porque eu mesmo uso alguns dos têrmos utilizados por Toynbee, onde falo da "derrocada" e da "detenção" de sociedades. Mas desejo esclarecer que meu têrmo "derrocada" não se refere a tôdas as espécies de civilização, mas a uma espécie particular de fenômeno — ao *sentimento* de confuso espanto ligado à dissolução da "sociedade fechada" mágica ou tribal. Em consequência, não creio, como Toynbee crê, que a sociedade grega experimentou sua "derrocada" no período da guerra do Peloponeso; e acho os sintomas da derrocada que Toynbee descreve muito mais cedo. (Cf. com isto as notas 6 e 8 ao cap. 10 e texto). Relativamente a sociedades "detidas", só aplico êste têrmo ou a uma sociedade que se aferra a suas formas mágicas fechando-se em si mesma, à fôrça, contra a influência de uma sociedade aberta, ou a uma sociedade que *tente retornar à jaula tribal.*

Também não penso que nossa civilização ocidental seja apenas um membro uma espécie. Acho que há muitas sociedades fechadas que podem sofrer tôdas as espécies de destinos; mas uma "sociedade aberta", suponho, apenas terá de prosseguir, ou ser detida e levada à fôrça para a jaula, isto é, para as bestas (cf. também cap. 10, esp. a última nota).

(3) Relativamente às histórias de Declínio e Queda, posso mencionar que quase tôdas elas se acham sob a influência da observação de Heráclito: "Enchem as barrigas como as bêstas", e da teoria de Platão sôbre os baixos instintos animais. Quero dizer que tôdas elas tentam mostrar que o declínio é devido à uma adoção (por parte da classe governante) daquêles padrões "inferiores" que são considerados naturais

às classes trabalhadoras. Em outras palavras, e colocando a questão crua mas francamente, a teoria é a de que as civilizações, como os impérios Persa e Romano, decaem em vista de comer demais (cf. nota 19 ao cap. 10).

NOTAS AO CAPÍTULO 5

1 — O "círculo encantado" é uma citação de Burnet, *Greek Philosophy*, I, 106, onde são tratados problemas similares. Não concordo, porém, com Burnet em que "nos tempos primitivos a regularidade da vida humana havia sido apreendida com muito maior clareza do que o curso uniforme da natureza". Isto pressupõe uma diferenciação que, segundo creio, é característica de um período posterior, isto é, do período correspondente à dissolução do "círculo encantado da lei e do costume". Além disso, os períodos naturais (as estações, etc.; cf. a nota 6 ao cap. 2 e *Epinomis*, de Platão (?) 978d sgs.) devem ter sido apreendidos desde época muito primitiva. — Para a distinção entre leis naturais e normativas ver esp. a nota 18 (4) a êste capítulo.

2 — * Cf. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*. — Diz Eisler que as peculiaridades do movimento dos planetas foram interpretadas, pelos "escritores das tabuinhas que redigiram a Biblioteca de Assurbanipal" em Babilônia (ob. cit. p. 288) como "ditadas pelas "leis" ou "decisões" governantes "do céu e da terra" (*pirishtē shame u irsiti*) pronunciadas no início pelo deus criador" (ibid. 232 sg.). E mostra (ibid. 288) que a idéia das "leis universais" (da natureza) origina-se dêste "mitológico... conceito de ..."decretos do céu e da terra"..." *

Para a passagem de Heráclito, cf. D5, B29 e nota 7 (2) ao cap. 2; também a nota 6 a êsse capítulo, e texto. Ver também Burnet, loc. cit., que dá uma interpretação diferente; pensa êle que "quando começou a observar-se o curso regular da natureza, não se podia encontrar nenhum nome melhor para êle que o de Direito ou de Justiça..., que em realidade significavam a norma inalterável que guiava a vida humana." Não creio que o têrmo começasse por ter um significado social, para ser depois ampliado, mas acho que tanto as regularidades sociais como as naturais ("ordem") foram originalmente indiferenciadas e interpretadas como mágicas.

3 — A oposição é às vêzes expressa como existindo entre "natureza" e "lei" (ou "norma", ou "convenção"), ou às vêzes entre "natureza" e a "colocação" ou "assentamento" (isto é, das leis normativas), e às vêzes ainda entre "natureza" e "arte" ou "o natural" e "o artificial".

A antítese entre natureza e convenção é muitas vêzes dada (com base na autoridade de *Diógenes Laércio*, II, 16 e 4, e *Doxogr.*, 564b) como tendo sido introduzida por Arquelau, que se diz ter sido mestre de Sócrates. Penso, porém, que, nas *Leis*, 690b, Platão deixa bastante claro que êle considera "o poeta tebano Píndaro" como o autor da antítese. (Cf. notas 10 e 28 a êste capítulo). Além dos fragmentos de Píndaro (citados por Platão; ver também Herodoto, III, 38) e de algumas observações de Herodoto, ob. cit., uma das primeiras fontes originais que se conservam é o conjunto de fragmentos do sofista Antifonte, *Acêrca da Verdade* (ver notas 11 e 12 a êste capítulo). Segundo o *Protágoras* de Platão, o sofista Hípias parece ter sido um precursor de opiniões similares (ver nota 13 a êste capítulo). Mas o tratamento antigo mais influente do problema parece ter sido o do próprio

Protágoras, embora possìvelmente êle tenha usado terminologia diferente. (Podemos mencionar que Demócrito tratou da antítese, que também aplicou a instituições "sociais" tais como a linguagem; e Platão fêz o mesmo no *Crátilo*, p. ex. em 384e).

4 — Ponto de vista muito semelhante pode ser encontrado em "A Free Man's Worship", de Russell (em *Mysticism and Logic*), e no último capítulo de *Man on His Nature*, de Sherrimgton.

5 — (1) Os positivistas replicarão, sem dúvida, que a razão pela qual as normas não podem ser derivadas de proposições factuais está em serem as normas sem significação; mas isto apenas indica que êles (com o *Tractatus* de Wittgenstein" definem "significação" arbitràriamente, de modo tal que só as proposições factuais são chamadas "significativas". (Para êste ponto, ver também minha obra *Logik der Forschung*, p. 8 sgs. e 21). Os seguidores do psicologismo, por outro lado, tratarão de explicar os imperativos como expressão de sentimentos, as normas como hábito, os padrões como pontos de vista. Mas embora o hábito de não roubar seja certamente um facto, é necessário distinguir êsse facto, tal como se explica no texto, da norma correspondente. Quanto à questão da lógica das normas, estou inteiramente de acôrdo com a maior parte das idéias expressas por K. Menger em sua obra *Moral, Wille und Weltgestaltung*, 1935. Foi êle um dos primeiros, creio, a desenvolver os fundamentos da *lógica das normas*. Talvez caiba expressar aqui a opinião de que a renúncia a admitir as normas como algo importante e irredutível constitui uma das principais fontes das fraquezas intelectuais e de outra espécie dos círculos mais "progressistas", nos dias que correm.

(2) Relativamente à minha afirmação de que é impossível derivar uma sentença afirmativa de uma norma ou decisão de uma sentença afirmativa de um facto, pode-se acrescentar o seguinte: Analisando as relações entre as sentenças e os factos, move-nos naquêle campo da indagação lógica que A. Tarski chamou *Semântica* (cf. nota 29 ao cap. 3 e nota 23 ao cap. 8). Um dos conceitos fundamentais da semântica é o conceito de *verdade*. Como Tarski mostra, é possível (dentro do que Carnap chama um sistema semântico) derivar uma afirmação descritiva, tal como "Napoleão morreu em Santa Helena", da afirmativa "O sr. A. disse que Napoleão morreu em Santa Helena", em conjunção com a afirmação acrescida de que o que o sr. A disse era *verdadeiro*. (E se usarmos o têrmo "facto" em sentido tão amplo que não só fale acêrca do facto descrito por uma sentença mas também acêrca do *facto de ser essa sentença verdadeira*, então podemos até dizer que é possível derivar "Napoleão morreu em Santa Helena" dos dois "factos" de haver o sr. A. dito isso e de haver êle falado a verdade.) Ora, não há razão para que não possamos proceder de modo exatamente análogo no domínio das normas. Podemos, então, introduzir, em correspondência com o conceito de verdade, o conceito da *validez* ou *retidão* de uma norma. Isto significaria que certa norma *N* poderia ser derivada (numa espécie de semântica das normas) de uma sentença asseverando que *N* é válida ou reta; ou, em outras palavras, a norma do mandamento "Não furtarás" seria considerada como equivalente à asserção: "A norma "não furtarás" é válida, ou reta." (E, uma vez mais, se usarmos o têrmo "facto" em sentido tão amplo que falemos a respeito do *facto de que uma norma é válida, ou reta*, então poderemos mesmo derivar normas de factos. Isto, porém, não prejudica a correção de nossas considerações no texto, que se relacionam exclusivamente com a impossibilidade de derivar normas de factos psicológicos, ou sociológicos, ou semelhantes, isto é, factos não semânticos.

* (3) Em minha primeira discussão dêstes problemas, falei de normas ou decisões, mas nunca de *propostas*. A proposta para falar, em vez daquelas, de "propostas" é devida a L. G. Russell; ver seu artigo "Proposições e Propostas" em *Library of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdão, 11-18 de agôsto, 1948), vol. I., *Proceedings of the Congress*. Neste importante artigo, as exposições de factos, ou "proposições", são distinguidas das sugestões para a adoção de uma linha de conduta (de uma certa política, ou de certas normas, ou de certos alvos ou fins), sendo estas últimas chamadas "propostas". A grande vantagem desta terminologia é que, como todos sabem, pode-se *discutir* uma proposta, ao passo que não é tão claro se se pode, e em que sentido, discutir uma decisão ou uma norma; assim, falando de "normas" ou "decisões", corre-se o risco de apoiar aquêles que dizem que tais coisas estão fora de discussão (ou acima dela, como alguns teólogos dogmáticos ou metafísicos podem dizer, ou abaixo dela — por falta de sentido — como podem dizer alguns positivistas).

Adotando a terminologia de Russell, diríamos que uma proposição pode ser *asseverada* ou *enunciada* (ou uma hipótese *aceitada*), ao passo que uma proposta é *adotada*; e poderemos distinguir o *facto de sua adoção* da *proposta* que foi adotada.

Nossa tese dualista torna-se, então, a tese de que *as propostas são irredutíveis* a factos (ou a afirmações de factos, isto é, proposições), *ainda que pertençam a factos.* *

6 — Cf. também a última nota ao cap. 10.

Embora minha posição esteja, como creio, bastante claramente implícita no texto, talvez caiba formular resumidamente os princípios que me parecem mais importantes da ética humanitária e igualitária.

(1) Tolerância para com todos os que não são intolerantes e não propagam a intolerância. (Para esta exceção, cf. o que é dito nas notas 4 e 6 ao cap. 7). Isto implica, especialmente, que as decisões morais dos outros sejam tratadas com respeito, enquanto tais decisões não colidirem com o princípio da tolerância.

(2) O reconhecimento de que tôda premência moral tem sua base na premência do sofrimento ou da dor. Sugiro, por essa razão, substituir a fórmula utilitária "aspiremos à maior quantidade de felicidade para o maior número de pessoas", ou mais sintèticamente "felicidade ao máximo", pela fórmula: "a menor quantidade possível de dor para todos", ou, em resumo, "dor ao mínimo". Esta fórmula tão simples pode-se converter, creio, num dos princípios fundamentais (por certo que não o único) da política pública. (O princípio da "felicidade ao máximo" parece tender, pelo contrário, a produzir ditaduras benevolentes.) É mister compreender, além disso, que do ponto de vista moral não podemos tratar simètricamente a dor e a felicidade; isto é, que a promoção da felicidade é, em todo caso, muito menos urgente que a ajuda àqueles que padecem e a tentativa de prevenir sua dor. (Esta última tarefa pouco tem a ver com as "questões de gôsto"; a primeira, tem muito). Cf. também nota 2 ao cap. 9.

(3) A luta contra a tirania; ou, em outras palavras, a tentativa de salvaguardar os outros princípios pelos meios institucionais de uma legislação em vez de pela benevolência dos que estejam no poder (cf. secção II do cap. 7).

7 — Cf. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 117. — A doutrina de Protágoras ferida neste parágrafo encontra-se no diálogo de Platão, *Protágoras*, 322a sgs.; cf. também o *Teetetes*, esp. 172b (ver ainda nota 27 a êste capítulo).

A diferença entre platonismo e protagorismo talvez possa ser assim expressa em resumo:

(Platonismo). Há uma ordem de justiça "natural" inerente ao mundo, isto é, a ordem original ou primeira em que a natureza foi criada. Assim, o passado é bom e qualquer desenvolvimento que leve a novas normas é mau.

(Protagorismo). O homem é o ser moral neste mundo. A natureza não é moral nem imoral. Assim, é possível ao homem melhorar as coisas. — Não é improvável que Protágoras fôsse influenciado por Xenófanes, um dos primeiros a expressar a atitude da sociedade aberta e a criticar o pessimismo histórico de Hesíodo: "No princípio, os deuses não mostraram ao homem tudo o que lhe faltava; mas, no decurso do tempo, êle pode procurar o melhor e encontrá-lo". (Cf. Diels 5, 18). Parece que o sobrinho e sucessor de Platão, Espeusipo, voltou a esta concepção progressista (cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1072b30 e nota 11 ao cap. 11) e que a Academia, com êle, adotou atitude mais liberal também no campo da política.

Com referência à relação da doutrina de Protágoras com os dogmas da religião, pode-se notar que êle acreditava que Deus operava através do homem. Não vejo como esta posição possa contradizer a do cristianismo. Compare-se com ela, por exemplo, a afirmação de K. Barth (*Credo*, 1936, p. 188): "A Bíblia é um documento *humano*" (isto é, o homem é instrumento de Deus).

8 — A defesa, por Sócrates, da autonomia da ética (estreitamente relacionada com sua insistência em que os problemas da natureza não importam) está expressa especialmente em sua doutrina da autosuficiência ou autarquia do indivíduo "virtuoso". Veremos depois que essa teoria contrasta fortemente com a concepção de Platão sôbre a vontade individual; cf. esp. notas 25 a êste capítulo e 36 ao seguinte, e texto. (Cf. também 56 ao cap. 10).

9 — Não podemos, por exemplo, construir instituições que trabalhem independentemente de como agem nelas os "homens". Para êstes problemas cf. cap. 7 (textos de notas 7-8, 22-23) e especialmente o cap. 9.

10 — Para a discussão que faz Platão do naturalismo de Píndaro, ver esp. *Górgias*, 484b, 488b; *Leis*, 690b (citado abaixo neste capítulo, cf. nota 28), 714e, 715a; cf. também 890a/b. (Ver ainda nota de Adam à *Rep.*, 359c20).

11 — Antifonte usa o têrmo que, em conexão com Parmênides e Platão, traduzi por "opinião enganosa" (cf. nota 15 ao cap. 3); e igualmente o opõe à "verdade". (Cf. também a tradução de Barker em *Greek Political Theory, I — Plato and His Predecessors* (1918), 83.

12 — Ver Antifonte, *Acêrca da Verdade*; cf. Barker, ob. cit., 83-5. Ver também a próxima nota (2).

13 — Hípias é citado no *Protágoras* de Platão, 337e. Para as quatro citações seguintes cf. 1) Eurípides, *Ion*, 854 sgs.; e 2) suas *As fenícias*, 538; cf. também Gomperz, *Greek Thinkers* (ed. alemã, I, 325); e Barker, ob. cit. 75; cf. também o violento ataque de Platão contra Eurípides na *República*, 568a-d. Além disso, 3) Alcidamas em *Escol. à Ret. de Aristóteles*, I, 13, 1373b18; 4) Licofronte nos *Fragm.* de Aristóteles, 91 (Rose); (cf. igualmente o Pseudo Plutarco, *De Nobil.*, 18.2). Quanto ao movimento ateniense contra a escravidão, cf. o texto correspondente à nota 18 do cap. 4 e à 29 (com ulteriores referências) do mesmo capítulo; e ainda a nota 18 ao cap. 10.

(1) É bom notar que muitos platônicos mostram pouca simpatia para com êsse movimento igualitário. Barker, por exemplo, discute-o sob o título "Iconoclastia geral"; cf. ob. cit., 75. (Ver também a segunda citação do *Platão* de Field, citado no texto de nota 3, cap. 6). Esta falta de simpatia é indubitàvelmente devida à influência de Platão.

(2) Para o anti-igualitarismo de Platão e Aristóteles mencionado no parágrafo seguinte do texto, cf. também especialmente a nota 49 (e texto) ao cap. 8 e notas 3 e 4 (e texto) ao cap. 11.

Êsse anti-igualitarismo e seus devastadores efeitos foram claramente descritos por W. W. Tarn em seu excelente artigo "Alexandre Magno e a Unidade da Humanidade" (*Proc. of the British Acad.*, XIX, 1933, p. 123 sgs.). Tarn reconhece que no século V pode ter havido um movimento para "algo melhor do que a rude e rígida divisão entre gregos e bárbaros; mas — diz — êsse movimento não teve importância para a história, *porque tôdas as iniciativas dêsse tipo eram estranguladas pelas filosofias idealistas.* Platão e Aristóteles não deixaram dúvidas a respeito de suas opiniões. O primeiro afirmou que todos os bárbaros eram inimigos por natureza e que o justo era fazer-lhes guerra para subjugá-los e convertê-los em escravos. Aristóteles disse que todos os bárbaros eram escravos por natureza..." (p. 124; os grifos são meus). Concordo plenamente com a avaliação de Tarn da perniciosa influência anti-humanitária dos filósofos idealistas, isto é, de Platão e Aristóteles. Também concordo com a ênfase que Tarn dá à imensa significação do igualitarismo, da idéia da unidade da humanidade (cf. ob. cit., p. 147). O único ponto com que não posso concordar plenamente é com o julgamento de Tarn sôbre o movimento igualitário do século quinto e os cínicos primitivos. Suponho que êle tenha razão em sustentar que a influência histórica dêsse movimento foi pequena em comparação com a de Alexandre. Mas acredito que êle teria avaliado mais altamente êsses movimentos se apenas tivesse acompanhado o paralelismo entre o movimento cosmopolita e o anti-escravagista. O paralelismo entre as relações *Gregos: bárbaros* e *homens livres: escravos* é mostrado por Tarn com bastante clareza no trecho aqui citado; e se considerarmos a inquestionável fôrça do movimento contra a escravidão (ver esp. nota 18 ao cap. 4) então as observações esparsas contra a distinção entre gregos e bárbaros ganha muita significação. Cf. também Aristóteles, *Pol.*, III, 5,7 (1278a); IV (VI), 4,16 (1319b) e III, 2,2 (1275b). Ver ainda nota 48 ao cap. 8.

14 — Para o tema "volta às bêstas", cf. cap. 10, nota 71 e texto.

15 — Para a doutrina da alma de Sócrates ver texto de nota 44 ao cap. 10.

16 — O têrmo "direito natural" num sentido igualitário chegou a Roma através dos Estóicos (deve ser considerada a influência de Antístenes; cf. nota 48 ao cap. 8) e foi popularizada pelo Direito Romano (cf. *Institutiones*, II, 1, 2; I, 2, 2). É também usado por Tomás de Aquino (*Summa*, II, 91,2). O confuso uso do têrmo "lei natural" em vez de "direito natural" pelos modernos tomistas é de lastimar, assim como a pequena ênfase que êles dão ao igualitarismo.

17 — A tendência monística que primeiro levou à tentativa de interpretar as normas como naturais conduziu recentemente à tentativa oposta, a saber, de interpretar as leis naturais como convencionais. Êste tipo (físico) de *convencionalismo* foi baseado, por Poincaré, no reconhecimento do caráter convencional ou verbal das definições. Poincaré, e mais recentemente Eddington, apontam que definimos as entidades naturais pelas leis a que elas obedecem. Daí se extrai a conclusão de que essas leis, isto é, as leis da natureza, são definições, isto é, convenções verbais. Cf. carta de Eddington em *Nature*, 148 (1941), 141: "Os elementos (da teoria física)... só podem ser definidos... pelas leis a que obedecem; de modo que nos encontramos como um cão a perseguir a própria cauda, num sistema puramente formal". — Análise e crítica dessa forma de convencionalismo podem ser encontradas em minha obra *Logik der Forschung*, esp. p. 40 sgs.

18 — (1) A esperança de obter algum argumento ou teoria para compartilhar de nossa responsabilidade é, creio, um dos motivos básicos da ética "científica". A ética "científica" é, em sua absoluta esterilidade, um dos mais espantosos fenômenos sociais. A que visa? A dizer-nos o que devemos fazer, isto é, a construir um código de normas sôbre base científica, de modo que nos baste recorrer ao índice do código sempre que enfrentarmos uma difícil decisão moral? Isto seria claramente absurdo, sem contar de modo algum com o facto de que, se isso pudesse ser realizado, destruiria tôda responsabilidade pessoal e, portanto, tôda ética. Ou daria ela critérios científicos da verdade e da falsidade dos julgamentos morais, isto é, de julgamentos envolvendo têrmos tais como "bom" ou "mau"? Mas é claro que *julgamentos* morais são inteiramente despropositados. Só um mexeriqueiro se interessa em julgar as pessoas por suas ações; "não julgueis" parece ser, a muitos de nós, uma das leis fundamentais e demasiado pouco apreciadas da ética humanitária. (Podemos ter de desarmar e aprisionar um criminoso a fim de impedir que êle repita seus crimes, mas demasiado julgamento moral, e especialmente indignação moral, é sempre sinal de hipocrisia e farisaísmo). Assim uma ética de julgamentos morais seria não só despropositada como, em verdade, uma coisa imoral. A importância total dos problemas morais repousa, aliás, no facto de que podemos agir com previsão inteligente, e de que podemos indagar de nós mesmos quais devem ser nossos alvos, isto é, como devemos agir.

Quase todos os filósofos morais que trataram do problema de como devemos agir (com a possível exceção de Kant) tentaram dar-lhe resposta ou referindo-se à "natureza humana" (como mesmo Kant fêz, ao referir-se à razão humana), ou à natureza "do bem". O primeiro dêsses caminhos não conduz a parte alguma, visto tôdas as ações que nos são possíveis serem baseadas na "natureza humana", de modo que o problema da ética poderia também ser expresso indagando que elementos da natureza humana deveríamos seguir e desenvolver e que lados deveríamos suprimir ou controlar. Mas o segundo dêsses caminhos também não leva a parte alguma, pois, dada uma análise do "bem" em forma de uma sentença como: "O bem é isto e aquilo" (ou "isto e aquilo é bom"), sempre teríamos de perguntar: E daí? Por que isto me diria respeito? Apenas quando a palavra "bom" é usada num sentido ético, isto é, apenas quando é usada para indicar "o que eu devo fazer", posso eu extrair da informação de que "x é bom" a conclusão de que devo fazer x. Em outras palavras, se o têrmo "bom" tiver de possuir algum significado ético, deverá ser definido como "aquilo que se deve fazer (ou promover". Mas, assim definido, todo o seu sentido é esgotado pela frase definidora e poderá êle, em cada contexto, ser substituído por essa frase; vale dizer que a introdução do têrmo "bom" não pode contribuir materialmente para solver nosso problema (cf. também nota 49 (3) ao cap. 11).

Tôdas as discussões acêrca da definição do bem (e do bom) ou acêrca da possibilidade de defini-lo são, portanto, inteiramente inúteis. Só mostram quanto a ética "científica" está afastada dos problemas prementes da vida moral. E assim indicam que a ética "científica" é uma espécie de evasão, de fuga às realidades da vida moral, isto é, de nossas responsabilidades morais. (Em vista destas considerações, não é surpreendente verificar que o começo da ética "científica", sob a forma de naturalismo ético, coincide no tempo com o que se pode chamar a descoberta da responsabilidade pessoal. Cf. o que vem dito no cap. 10, texto de notas 27-28 e 55-7, sôbre a sociedade aberta e a Grande Geração.

(2) Pode ser cabível, nesta conexão, a referência a uma forma particular de evasão da responsabilidade aqui discutida, como a exibida especialmente pelo positivismo jurídico da escola hegeliana, assim como por um naturalismo espiritual que lhe é estreitamente aliado. Que o problema ainda é significativo, isso se pode ver do facto de que um autor da excelência de Catlin continua, neste ponto importante (como em numerosos outros), dependente de Hegel; e minha análise tomará a forma de uma crítica dos argumentos de Catlin em favor do naturalismo espiritual e contra a distinção entre leis da natureza e leis normativas (cf. G. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, p. 96-99).

Catlin começa fazendo clara distinção entre as leis da natureza e as "leis... que os legisladores humanos fazem"; e êle admite que, à primeira vista, a expressão "lei natural", se aplicada às normas, "surge como patentemente anti-científica, pois parece deixar de fazer uma distinção entre aquela lei humana que exige imposição e as leis físicas que são incapazes de rompimento". Mas êle tenta mostrar que isso só *parece* ser assim e que "nossa crítica" de tal modo de usar o têrmo "lei natural" foi "demasiado apressada". E passa a uma clara enunciação do naturalismo espiritual, isto é, a uma distinção entre a "lei sã", que está de "acôrdo com a natureza" e a outra lei: "A lei sã, assim, envolve uma formulação de tendências humanas, ou, em suma, é uma cópia da lei "natural" a ser "encontrada" pela ciência política. A lei sã é, nesse sentido, enfàticamente encontrada e não feita. É uma cópia da lei social natural" (isto é, do que chamei "leis sociológicas", cf. texto de nota 8 neste capítulo). E êle conclui insistindo em que, na medida em que o sistema legal se torna mais racional, suas regras (deixam de assumir o caráter de mandamentos arbitrários e se tornam meras deduções extraídas das leis sociais primárias" (isto é, das que eu chamaria "leis sociológicas").

(3) Esta é uma exposição muito forte de naturalismo espiritual. Sua crítica é tanto mais importante quanto Catlin combina sua doutrina com uma teoria de "mecânica social" que talvez à primeira vista pode parecer semelhante à aqui propugnada (cf. texto de nota 9 ao cap. 3 e texto de notas 1-3 e 8-11 ao cap. 9). Antes de discutí-la, quero explicar por que considero a opinião de Catlin como dependente do positivismo de Hegel. Tal explicação é necessária porque Catlin emprega seu naturalismo a fim de distinguir entre lei "sã" e outras leis; em outras palavras, usa-o para distinguir entre leis "justas" e "injustas"; e esta distinção certamente não tem o aspecto de positivismo, isto é, do reconhecimento das leis existentes como o único padrão de justiça. A despeito de tudo isso, creio que as concepções de Catlin muito se aproximam do positivismo e pela razão de que êle acredita que só a lei "sã" pode ser efetiva e, em tal medida, "existente", precisamente no sentido de Hegel. Catlin, de facto, diz que, quando nosso código legal não é "são", isto é, não está de acôrdo com as leis da natureza humana, então "nosso estatuto permanece no papel". Esta afirmativa é do positivismo mais puro, pois nos permite deduzir que certo código é "são" pelo facto de não ficar apenas "no papel", mas ser imposto com sucesso; em outras palavras, que tôda legislação que não fique simplesmente no papel é uma cópia da natureza humana e, portanto, justa.

(4) Passo agora a uma breve crítica dos argumentos apresentados por Catlin contra a distinção entre (*a*) leis da natureza que não podem ser violadas e (*b*) leis normativas, que são de autoria humana, isto é, impostas por sanções, distinção que êle mesmo, a princípio, tornou tão clara. O argumento de Catlin é de dois gumes. Mostra êle (*a'*) que as leis da natureza também são de autoria humana, em certo sentido, e

que podem, em certo sentido, ser violadas; e (*b'*) que em certo sentido as leis normativas não podem ser violadas. Começo com (*a'*): "As leis naturais do físico — escreve Catlin — não são factos brutos, são racionalizações do mundo físico, quer super-impostas pelo homem ou justificadas por ser o mundo inerentemente racional e ordenado". E passa a mostrar que as leis naturais "podem ser anuladas" quando "factos recentes" nos compelem a refundir a lei. Minha resposta a êsse argumento é esta: um enunciado entendido como uma formulação de uma lei da natureza é certamente de autoria humana. Nós *fazemos* a hipótese de que existe certa regularidade invariável, isto é, descrevemos a suposta regularidade com o auxílio de um enunciado como lei natural. Mas, como cientistas, estamos dispostos a aprender da natureza que erramos; estamos dispostos a refundir a lei se factos recentes que contradisserem nossa hipótese mostrarem que *a nossa suposta lei não era lei, porque foi violada.* Em outras palavras, aceitando a anulação da natureza, o cientista mostra que aceita uma hipótese apenas enquanto ela não foi desmentida; o que equivale a dizer que êle encara uma lei da natureza como uma regra que não pode ser violada, visto como aceita a quebra de sua regra como uma prova de que essa regra não formulava uma lei da natureza. Ainda mais: embora a hipótese seja de autoria humana, podemos ser incapazes de impedir sua refutação. Isso mostra que, criando a hipótese, não criamos a regularidade que ela se propunha descrever (embora tenhamos criado um novo conjunto de problemas e possamos ter dado origem a novas observações e interpretações). (*b'*) "Não é verdade — diz Catlin — que o criminoso "viole" a lei quando comete o ato proibido... O estatuto não diz: "não podes"; diz: "não farás, ou esta punição te será infligida". Como mandamento — prossegue Catlin — pode ser violado, mas, como lei, num sentido muito real, só será violado se a punição não fôr infligida... Na medida em que a lei é perfeita e suas sanções se executam... ela se aproxima da lei física". A resposta a isto é simples. Em qualquer sentido em que falemos de "violação" da lei, *pode* a lei jurídica ser violada: não há arranjo verbal que altere isso. Aceitemos a opinião de Catlin de que um criminoso não pode "violar" a lei e que esta só é "violada" se o criminoso não receber a punição que a lei prescreve. Mas mesmo dêste ponto de vista a lei *pode* ser violada; por exemplo, pelos funcionários do estado que recusem punir o criminoso. E mesmo num estado em que tôdas as sanções sejam, *de facto*, executadas, os funcionários *poderiam*, se quisessem, impedir tal execução e, assim, "violar" a lei no sentido de Catlin. (Outra questão inteiramente diversa é o facto de êles também, por isso, "violarem" a lei no sentido comum, isto é, tornarem-se criminosos e poderem acabar por ser punidos.) Em outras palavras: uma lei normativa é sempre imposta *pelos homens* e por suas sanções, e é, portanto, fundamentalmente diferente de uma hipótese. Legalmente, podemos impor a supressão do assassínio, ou dos atos de bondade, da falsidade, ou da verdade, da justiça, ou da injustiça. Mas não podemos forçar o sol a alterar seu curso. Não há quantidade de argumentação que preencha êsse abismo.

19 — A "natureza de felicidade e desgraça" é referida no *Teetetes*, 175c. Para a estreita relação entre "natureza" e "Forma" ou "Idéia", cf. esp. *República*, 597a-d, onde Platão primeiro discute a Forma ou Idéia de uma cama, para depois referir-se a ela como "a cama que existe por natureza e que foi feita por Deus" (597b). No mesmo lugar, êle apresenta a distinção correspondente entre o "artificial" (ou a coisa "fabricada", que é uma "imitação") e a "verdade". Cf. também Adam, nota à *Rep.*, 597b10 (com a citação de Burnet ali dada) e as notas a 476b13, 501b9, 525c15; e mais *Teetetes*, 174b (e a nota 1 de

Cornford à pág. 85 de seu *Plato's Theory of Knowledge*). Ver igualmente Arist., *Met.*, 1015a14.

20 — Para o ataque de Platão à arte, ver o último livro da *República* e especialmente as passagens *Rep.*, 600a-605b mencionados na nota 39 ao cap. 4.

21 — Cf. notas 11, 12 e 13 a êste capítulo, e o texto. Minha afirmação de que Platão concorda pelo menos em parte com as teorias naturalistas de Antifonte (embora êle, sem dúvida, não concorde com o igualitarismo de Antifonte) parecerá estranha a muitos, especialmente aos leitores de Barker, ob. cit. E talvez os surpreenda ainda mais ouvir a opinião de que o principal desacôrdo não foi tanto teórico, mas antes de moral prática, sendo Antifonte, e não Platão, quem estava moralmente certo, até onde há referência ao problema prático do igualitarismo. (Para a concordância de Platão com o princípio de Antifonte de que a natureza é verdadeira e reta, ver também texto de notas 23 e 28 e, nota 30 a êste capítulo).

22 — Estas citações são do *Sofista*, 266b e 265e. Mas a passagem também contém (265c) uma crítica (semelhante a *Leis*, citada no texto de notas 23 e 30 neste capítulo) do que se pode descrever como uma interpretação materialista do naturalismo tal como era sustentado, talvez, por Antifonte; quero dizer, "a crença... de que a natureza... gera sem inteligência."

23 — Cf. *Leis*, 892a e c. Para a doutrina da afinidade da alma com as Idéias ver também nota 15 (8) ao cap. 3. Sôbre a afinidade de "naturezas" e "almas", ver Aristóteles, *Met.*, 1015a14, com os trechos das *Leis* citados e com 896d/e: "a alma habita em tôdas as coisas moventes"...

Comparecem-se mais especialmente as seguintes passagens em que "naturezas" e "almas" são usadas de um modo que é evidentemente sinônimo: *Rep.*, 485a/b e 485e/486a e d; 486b ("natureza"); 486b e d ("alma"); 490e/491a (ambas); 491b (ambas) e muitos outros pontos (cf. também nota de Adam a 370a7). A afinidade é diretamente afirmada em 490b (10). Sôbre a afinidade entre "natureza" e "alma" e "raça", cf. 501e, onde a expressão "naturezas filosóficas", ou "almas", encontrada em passagens análogas, é substituída por "raça de filósofos."

Há também uma afinidade entre "alma" ou "natureza" e a classe social ou casta; ver, p. ex., *Rep.*, 435b. A conexão entre casta e raça é fundamental, pois, desde o início (415a) casta é identificada com raça. "Natureza" é usada no sentido de "talento" ou "condição da alma" em *Leis*, 648d, 650b, 655e, 710b, 766a, 875c. A prioridade e superioridade da natureza sôbre a arte é exposta em *Leis*, 899a sgs. Para "natural" ou "verdadeiro" ver *Leis*, 686d e 818e, resp.

24 — Cf. as passagens citadas na nota 32 (1), (*a*) e (*c*) ao cap. 4.

25 — A doutrina socrática da autarquia é mencionada na *Rep.*, 387d/e (cf. *Apologia*, 41c sgs., e nota de Adam à *Rep.*, 387d25). Esta é apenas uma das poucas passagens esparsas reminiscentes do ensinamento socrático, mas está em contradição direta com a doutrina principal da *República*, tal como é exposta no texto (ver também nota 36 ao cap. 6 e texto); pode-se ver isto contrastando a passagem citada com 369c sgs. e muitas outras passagens semelhantes.

26 — Cf. p. ex. a passagem citada no texto de nota 29 ao cap. 4. Sôbre as "naturezas raras e incomuns", cf. *Rep.*, 491a/b e muitas outras passagens, como *Timeu*, 51e: "a razão é compartilhada pelos deuses com pouquíssimos homens". Quanto ao "habitat social", ver 491d (cf. também cap. 23).

Enquanto Platão (com Aristóteles, cf. esp. nota 4 ao cap. 11 e texto) insistia em que o trabalho manual é degradante, Sócrates parece ter adotado atitude bem diferente. (Cf. Xenofonte, *Memorabilia*, II, 7; 7-10; a narrativa de Xenofonte é em certa extensão confirmada por Antístenes e Diógenes, em sua atitude para com o trabalho manual; cf. também nota 56 ao cap. 10).

27 — Ver esp. *Tectetes*, 172b (cf. ainda os comentários de Cornford a êste trecho, em *Plato's Theory of Knowledge*). Ver ainda nota 7 a êste capítulo. Os elementos de convencionalismo no ensinamento de Platão talvez possam explicar por que alguns que ainda possuiam escritos de Protágoras disseram que a *República* se assemelhava a êstes. Sôbre a teoria do contrato de Licofronte ver notas 43 a 54 ao cap. 6 (esp. nota 46) e o texto.

28 — Cf. *Leis*, 690b/c; ver nota 10 a êste capítulo. Platão também menciona o naturalismo de Píndaro em *Górgias*, 484b, e *Leis*, 714c, 890a. Para a oposição entre "compulsão interna", de um lado, e (*a*) "ação livre" e (*b*) "natureza", do outro, cf. também *Rep.*, 603c, e *Timeu*, 64d. (Cf. ainda *Rep.* 466c-d, cit. na nota 30 a êste capítulo).

29 — Cf. *Rep.*, 369b-c. Isto faz parte da *teoria do contrato*. A citação seguinte, que é a primeira enunciação do *princípio naturalista* no estado perfeito, é de 370 a/b-c. (O Naturalismo é primeiramente mencionado na *República* por Glaucon, em 358e sgs.; mas esta, sem dúvida não é a própria doutrina de Platão sôbre o naturalismo).

(1) Para maior desenvolvimento do princípio naturalista da divisão do trabalho e da parte que êsse princípio desempenha na teoria da justiça de Platão, cf. esp. texto de notas 6, 23 e 40 ao cap. 6.

(2) Sôbre uma versão radical moderna do princípio naturalista, ver a fórmula de Marx para a sociedade comunista: "De cada um segundo sua capacidade; a cada um segundo sua necessidade!" (Cf. p. ex. *A Handbook of Marxism*, E. Burns, 1935; p. 752; e nota 8 ao cap. 13; ver ainda nota 3 ao cap. 13 e nota 48 ao cap. 24 e texto).

Quanto às raízes históricas dêsse "princípio do comunismo", ver a máxima de Platão: "Os amigos têm em comum tôdas as coisas que possuem" (v. nota 36 ao cap. 6 e texto; sôbre o comunismo de Platão, ver ainda notas 34 ao cap. 6 e 30 ao cap. 4 e textos) e compare-se esta passagem com os *Atos dos Apóstolos*: "E todos os que criam estavam juntos e tinham tôdas as coisas em comum... e as repartiam entre todos, conforme a necessidade de cada um" (II, 44-45). "E não havia entre êles quem sofresse faltas: pois ... era feita a distribuição a cada um, de acôrdo com a sua necessidade" (IV, 34-35).

30 — Ver nota 23 e texto. As citações do presente parágrafo são tôdas de *Leis*: (1) 889a-d (cf. a passagem muito semelhante em *Teet.*, 172b); (2) 896c-e; (3) 890e/891a.

Sôbre o parágrafo que se segue no texto (isto é, sôbre minha afirmação de que o naturalismo de Platão é incapaz de resolver problemas práticos) pode servir de ilustração o seguinte: Muitos naturalistas têm afirmado que homens e mulheres são "por natureza" diferentes, tanto física como espiritualmente, e que devem, portanto, desempenhar funções diversas na vida social. Platão, contudo, usa o mesmo argumento naturalista para provar o contrário, pois, indaga, não são os cães de ambos os sexos úteis tanto para vigiar como para caçar? "Não concordais — escreve êle (*Rep.*, 466c-d) — em que as mulheres... devam participar com os homens da vigilância, assim como da caça, como se dá com os cães;... e que, assim fazendo, estarão elas agindo do modo mais desejável, pois isto não será contrário à natureza, mas de acôrdo com as relações naturais dos sexos?" (Ver também texto de nota 28 a êste capítulo; para o cão como guardião ideal, cf. cap. 4, esp. nota 32 (2) e texto).

31 — Para breve crítica da teoria biológica do estado, ver nota 7 ao cap. 10 e texto. * Sôbre a origem oriental da teoria, ver R. Eisler, *Revue de Synthèse Historique*, vol. 41, p. 15. *

32 — Quanto a algumas aplicações da teoria política da alma, de Platão, e quanto às influências daí extraídas, ver notas 58-9 ao cap. 10 e texto. Para a fundamental analogia metodológica entre cidade e indivíduo, ver esp. *Rep.*, 368e, 445c, 577c. Para a teoria política de Alcmeon sôbre o indivíduo humano, ou a fisiologia humana, cf. nota 13 ao cap. 6.

33 — Cf. *Rep.* 423b e d.

34 — Esta citação, assim como a seguinte, é de G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875), vol. III, 124. — As principais passagens da *Rep. são* 439c sg. (a história de Leôncio); 571c sg. (a parte bestial contra a parte racional); 588c (o Monstro Apocalíptico, cf. a "Bêsta" que possui um número Platônico, no *Apocalipse*, XIII, 17 e 18); 603d e 604b (o homem em guerra consigo mesmo). Ver ainda *Leis*, 689a-b e notas 58-9 ao cap. 10.

35 — Cf. *Rep.*, 519e sg. (e também nota 10 ao cap. 8). As duas citações seguintes são ambas de *Leis*, 903c (inverti a ordem). Pode-se mencionar que o "todo" a que se referem essas duas passagens (*"pan"* e *"holon"*) não é o *estado*, mas o *mundo*; contudo, não há dúvida de que a tendência subjacente dêsse holismo cosmológico é um holismo político; cf. *Leis*, 903d-e (onde o médico e o artífice são associados ao estadista); e de facto Platão muitas vêzes usa *"holon"* (esp. no (plural) para significar "estado", tanto quanto "mundo". Além do mais, a primeira destas duas passagens (na minha ordem de citação) é uma versão abreviada de *Rep.*, 420b-421c; a segunda, de *Rep.*, 520b sgs. ("Nós vos criamos por causa do estado, tanto quanto por vossa própria causa"). Outras *passagens sôbre o holismo ou coletivismo* são: *Rep.*, 424a, 449e, 462b; *Leis*, 715b, 739c, 875a sg., 903b, 923b, 942a sg. (Ver também notas 31/32 ao cap. 6). Para a observação dêste parágrafo de que Platão falava do estado como de um organismo, cf. *Rep.*, 462c, e *Leis*, 964e, onde o estado é até comparado com o *corpo* humano.

36 — Cf. Adam em sua edição da *Rep.*, vol. II, 303; ver também nota 3 ao cap. 4 e texto.

37 — Êste ponto é acentuado por Adam, ob. cit., nota 546a, b7 e p. 288 e 307. A citação seguinte neste parágrafo é de *Rep.*, 546a; cf. *Rep.* 485a/b, cit. na nota 26 (1) ao cap. 3 e no texto de nota 33 ao cap. 8.

38 — Êste é o principal ponto em que me devo desviar da interpretação de Adam. Acredito que Platão indicou que o rei filósofo dos livros VI-VII, cujo principal interêsse está nas coisas que não são geradas e não decaem (*Rep.* 485b; ver a nota anterior e as passagens ali referidas), obtém, por seu adestramento matemático e dialético, o conhecimento do Número Platônico e, com êste, os meios de deter a degeneração social e, portanto, a decadência do estado. Ver especialmente o texto de nota 39.

As citações que se seguem neste parágrafo são: "conservando pura a raça dos guardiães"; cf. *Rep.*, 460c e texto de nota 34, cap. 4; "uma cidade assim constituída" etc.: 546a.

A referência à distinção feita por Platão, no campo da matemática, acústica e astronomia, entre *conhecimento racional* e opinião enganosa baseada na *experiência* ou *percepção* está em *Rep.*, 523a, sgs., 525d sgs. (onde o *cálculo* é discutido; ver esp. 526a); 527d sgs., 529b sg., 531a sgs. (até 534a e 537d); e ver ainda 509d-511e.

39 — * Fui censurado por "acrescentar" as palavras (que nunca apresentei como citações) sôbre "falta de um método puramente racional"; mas, em vista de *Rep.* 523a a 537d, parece-me claro que a referência de Platão a *percepção* implica precisamente êsse contraste. *

As citações dêste parágrafo são de *Rep.*, 546b sgs.

Em minha interpretação da História da Queda e do Número, cuidadosamente evitei o difícil, não decidido e talvez insolúvel problema da computação do próprio Número. (Pode ser insolúvel, pois Platão pode não ter revelado inteiramente seu segrêdo.) Limito minha interpretação inteiramente às passagens imediatamente antes e depois da que descreve o próprio Número; creio serem tais passagens bastante claras. Apesar disso, minha interpretação se desvia, tanto quanto sei, de tentativas anteriores.

(1) O enunciado crucial em que baseio minha interpretação é (A) o de que os guardiães operam por *"cálculo ajudado pela percepção"*. Junto a isto, estou usando os enunciados (B) de que êles não *"darão acidentalmente com* (o meio correto de) obter boa descendência"; (C) de que êles "se *enganarão* e engendrarão filhos erradamente"; (D) de que são *"ignorantes"* de tais assuntos (como o Número).

Com relação a (A), deve ser claro para qualquer leitor cuidadoso de Platão que tal referência à percepção tenciona ser uma crítica do método em aprêço. Esta concepção da passagem em consideração 546a sg.) é sustentada pelo facto de que ela vem imediatamente após as passagens 523a-537d (ver o fim da nota anterior), em que a oposição entre o puro conhecimento racional e a opinião baseada na percepção é um dos temas principais, e em que, mais especialmente, a palavra "cálculo" é usada num contexto que acentua a oposição entre o conhecimento racional e a experiência, ao passo que ao têrmo "percepção" (ver também 511c/d) é dado um sentido técnico definido e pejorativo. (Cf. também, p. ex., a redação de Plutarco ao discutir essa oposição, em sua *Vida de Marcelo*, 306). Sou, portanto, de parecer — e esta opinião é reforçada pelo contexto, especialmente por (B), (C) e (D), de que a observação de Platão (A) implica: (*a*) que o "cálculo baseado na percepção" é um método pobre; e (*b*) que há métodos melhores, a saber, os métodos da matemática e da dialética, que permitem o conhecimento racional. O ponto que tento salientar é, na verdade, tão simples que eu não me deveria ter incomodado tanto a seu respeito, se não fôsse pelo facto de que mesmo Adam não deu com êle. Em sua nota a 546a, b7, êle interpreta "cálculo" como uma referência à tarefa dos governantes de determinar o número de casamentos que poderiam permitir, e "percepção" como o meio pelo qual "decidem quais os casais que se devem unir, quantos filhos seriam tidos", etc. Isto é, Adam toma a observação de Platão como uma simples descrição, e não como uma polêmica contra a fraqueza do método empírico. Em consequência, não lhe relaciona a afirmação (C) de que os governantes "se enganarão", nem a observação (D) de que êles são "ignorantes" do facto de usarem métodos empíricos. (A observação (B) de que êles não "darão com" o método certo "por acaso" ficaria simplesmente sem tradução, se acompanhássemos a sugestão de Adam).

Ao interpretar nossa passagem, devemos conservar em mente que no livro VIII, imediatamente antes da passagem em questão, Platão volta ao caso da primeira cidade dos livros II a IV. (Ver as notas de Adam a 449a sgs. e 543a sgs). Mas os guardiães desta cidade não são matemáticos nem dialéticos. Assim, não têm idéia dos métodos puramente racionais tão salientados no livro VII, 525-534. Relativamente, é inegável a importância das observações sôbre a percepção, isto é, sôbre a pobreza dos métodos empíricos e a ignorância resultante dos guardiães.

A afirmativa (B) de que os governantes não "darão acidentalmente com" (o meio correto de) "obter boa descendência, ou nenhuma em

absoluto" fica perfeitamente clara em minha interpretação. Como os governantes apenas têm a seu dispor métodos empíricos, seria apenas um feliz acidente se dessem com um método cuja determinação exige métodos matemáticos ou outros racionais. Adam sugere (nota a 546a, b7) a tradução: "muito menos obterão, pelo cálculo juntamente com a percepção, boa descendência"; e só entre parênteses acrescenta: "Literalmente, acertarão em obter". Acho que essa sua falha em ver qualquer sentido no "acertar" ou "dar com" é uma consequência de sua falha em ver as implicações de (A).

A interpretação aqui sugerida torna (C) e (D) perfeitamente compreensíveis; e a observação de Platão de que seu Número é "senhor do melhor ou pior nascimento" cabe aí perfeitamente. Pode-se observar que Adam não comenta (D), isto é, a ignorância, embora tal comentário fôsse muito necessário em vista de sua teoria (nota a 546d22) de que "o número não é nupcial" e de que não tem significação técnica eugênica.

Creio ser claro que a significação do Número é na verdade técnica e eugênica, se considerarmos que a passagem contendo o Número vem encerrada nas que contêm referências ao conhecimento eugênico, ou antes, à falta de conhecimento eugênico. Imediatamente antes do Número, ocorrem (A), (B) e (C); (D) ocorre imediatamente depois, assim como a história dos nubentes e de sua descendência degenerada. Além disso, (C) antes do Número e (D) depois do Número referem-se um ao outro; pois (C), o "engano", é relacionado com uma referência a "engendrar do modo errado", e (D), a "ignorância", relata-se a uma referência exatamente análoga, a saber, "unir espôso e espôsa da maneira errada" (ver também a nota seguinte).

O último ponto em que devo defender minha interpretação é minha afirmação de que aquêles que *conhecem* o Número obtêm, em consequência, o poder de influenciar "o melhor ou o pior nascimento". Isto, sem dúvida, não decorre da afirmativa de Platão de que o próprio Número tem êsse poder, pois, a ser certa a interpretação de Adam, então o Número apenas regularia os nascimentos, por determinar um período inalterável após o qual se inicia a degeneração. O que eu afirmo, porém, é que as referências de Platão ao "engano", à "percepção" e à "ignorância" como causas imediatas dos erros eugenésicos careceriam de sentido de sua intenção não tivesse sido a de que os guardiães, uma vez possuidores dos adequados conhecimentos dos métodos matemáticos e puramente racionais mais adequados, não errariam. Mas isto torna inevitável a inferência de que o Número tem um significado eugênico *técnico* e de que seu conhecimento é a chave da faculdade de deter a degeneração. (Esta inferência é a única que me parece compatível com tudo o que conhecemos a respeito dessa espécie de superstição; a astrologia, por exemplo, baseia-se na concepção, aparentemente um tanto contraditória, de que o conhecimento de nosso destino nos pode ajudar a influir sôbre êle).

Acho que as tentativas de explicar o Número como algo que não seja um secreto tabu de procriação vêm da relutância em creditar a Platão idéias tão cruas, mesmo embora êle as expresse claramente. Em outras palavras, nascem da tendência para idealizar Platão.

(2) A êste respeito, devo referir-me a um artigo de A. E. Taylor, "O Declínio e Queda do Estado na República, VIII" (*Mind,* N. S., 48, 1939, p. 23 sgs.). Neste artigo, Taylor ataca Adam (a meu ver, injustamente) e argumenta contra êle: "É verdade, sem dúvida, que a decadência do Estado ideal é expressamente declarada em 546b como tendo início quando a classe dirigente "gera filhos fora da época devida"... Mas isso não necessita significar, e em minha opinião não

significa, que Platão aqui se esteja preocupando com problemas de higiene da reprodução. O pensamento principal é muito simples, a saber, o de que, se o estado, como tudo quanto é de procedência humana, traz em si o germe de sua própria destruição, isto deve sem dúvida significar que, tarde ou cedo, os que detêm o poder supremo terão de ser inferiores aos que os precederam" (pág. 25 sg.). Ora, esta interpretação não só me parece insustentável em razão das declarações perfeitamente definidas de Platão, como também tipicamente ilustrativa da tentativa de eliminar dos escritos de Platão todos aquêles elementos embaraçadores, como o racismo e a superstição. Adam começou por negar que o Número tivesse uma importância eugênica técnica, afirmando que não era um "número nupcial", mas sòmente um período cosmológico. E agora Taylor continua negando que Platão se interesse de qualquer modo pelos "problemas da higiene da reprodução". Entretanto, o texto de Platão está repleto de alusões a êstes problemas e o próprio Taylor admite, duas páginas antes (p. 23) que "em parte alguma se insinua" que o Número "seja determinante de outra coisa que não melhores e piores *nascimento*". Além disso, não só a passagem em aprêço mas tôda a *República* (e de modo semelhante o *Estadista,* esp. 310b, 310e) se acha simplesmente saturada com a ênfase dada aos "problemas de higiene da reprodução". A teoria de Taylor de que Platão, quando fala da "criatura humana" (ou, como Taylor diz, de "uma coisa de geração humana"), quer referir-se ao *estado,* e de que Platão deseja aludir ao facto de que o estado é criação de um legislador humano, parece-me não ter apôio no texto de Platão. A passagem inteira começa com uma referência às coisas do mundo sensível em fluxo, às coisas que são geradas e que decaem (ver notas 37 e 38 a êste capítulo, e mais especialmente às coisas vivas, plantas assim como animais, e a seus problemas raciais. Além disso, uma coisa "feita pelo homem", se acentuada por Platão em tal contexto, significaria uma coisa "artificial", que é inferior porque "duas vêzes distanciada" da realidade. (Cf. texto de notas 22-23 dêste capítulo e todo o livro X da *República* até o fim de 608b). Platão jamais esperaria que alguém interpretasse a expressão "uma coisa de autoria humana" como significando o estado "natural" e perfeito; antes, esperaria que se pensasse em algo muito inferior (como a poesia; cf. nota 39 ao cap. 4). A expressão que Taylor traduziu como "coisa de geração humana" é, normal e simplesmente traduzida como "criatura humana" e isso remove tôdas as dificuldades.

(3) Admitindo que a minha interpretação da passagem em questão é correta, uma sugestão pode ser feita com propósito de relacionar a crença de Platão na significação da degeneração racial com sua reiterada advertência de que o número de membros da classe dirigente deveria ser mantido constante) advertência que mostra que o sociólogo Platão compreendia o efeito perturbador do aumento populacional). O modo de pensar de Platão, descrito no fim do presente capítulo, (cf. texto de nota 45 e nota 37 ao cap. 8), especialmente o modo por que êle opõe o Único monarca e os Poucos timocratas aos Muitos que não passam de uma multidão, pode ter-lhe sugerido a crença de que *um aumento de número é equivalente a um decréscimo de qualidade.* (Algo nessa linha, em verdade, é sugerido nas *Leis,* 710d). Se esta hipótese é correta, então êle podia ter concluído fàcilmente que *o acréscimo de população é interdependente da degeneração racial ou talvez mesmo causado por ela.* Sendo, de facto, o acréscimo da população a principal causa da instabilidade e da dissolução das primitivas sociedades tribais gregas (cf. notas 6, 7 e 63 ao cap. 10 e texto), esta hipótese explicaria a razão

de Platão acreditar que a causa "real" era a degeneração racial (em correspondência com sua teoria geral da "natureza" e da "mudança").

40 — (1) Ou "na ocasião errada". Adam insiste (nota a 546d22) em que não devemos traduzir "na época errada", mas "inoportunamente". Posso observar que minha interpretação é inteiramente independente desta questão; é plenamente compatível com "inoportunamente", ou "erroneamente", ou "na ocasião errada", ou "fora da época devida", etc. (A expressão em aprêço significa originalmente algo como "contrário à medida adequada"; habitualmente quer dizer "na época errada").

* (2) Com respeito às observações de Platão acêrca de "mescla" e "mistura", pode-se notar que êle parece ter mantido uma teoria primitiva mas popular de hereditariedade (ao que parece ainda sustentada por criadores de cavalos de corrida) de acôrdo com a qual o descendente é uma mescla ou mistura equilibrada dos caracteres ou "natureza" de seus dois pais e que suas características, ou naturezas, ou "virtudes" (vigor, velocidade, etc., ou, de acôrdo com a *República*, o *Estadista* e as *Leis*, gentileza, bravura, audácia, auto-domínio etc.) nêle se misturam em proporção ao número de ancestrais (avós, bisavós etc.) que possuiram essas características. Em consequência, a arte de criar é a de uma judiciosa e matemático-científica ou harmoniosa mescla ou mistura de naturezas. Ver especialmente o *Estadista*, onde o ofício real do estadista ou pastor é comparado ao do tecelão e onde o tecelão régio deve misturar a audácia ao auto-domínio. (Ver também *Rep.*, 375c-e e 410c sgs.; *Leis*, 731b; e notas 34 sg. ao cap. 4, 13 e 39 sg. ao cap. 8 e texto). *

41 — Sôbre a lei de Platão das revoluções sociais, ver esp. nota 26 ao cap. 4 e texto.

42 — O têrmo "metabiologia" é usado por G. B. Shaw neste sentido, isto é, como denotando uma espécie de religião (Cf. o prefácio de *Back to Methuselah*; ver também nota 66 ao cap. 12).

43 — Cf. nota de Adam a *Rep.*, 547a3.

44 — Para uma crítica do que chamo "psicologismo" no método da sociologia, ver o texto de nota 19, cap. 13 e o cap. 14, onde é discutido o ainda popular psicologismo metodológico de Mill.

45 — Muitas vêzes se tem dito que o pensamento de Platão não deve ser apertado num "sistema"; em consequência, provàvelmente suscitarão críticas as minhas tentativas neste parágrafo (e não só neste parágrafo) para mostrar a unidade sistemática do pensamento de Platão, que é evidentemente baseado na tábua pitagórica dos opostos. Acredito, porém, que tal sistematização é uma prova necessária de qualquer interpretação. Os que acreditam não necessitar de uma interpretação, podendo "conhecer" um filósofo ou sua obra e tomá-lo "tal como era", ou sua obra "tal como era", êsses estão enganados. Apenas podem interpretar tanto o homem como sua obra; mas, como não levam em consideração o facto de que interpretam (de que sua opinião é colorida pela tradição, temperamento, etc.) sua interpretação necessàriamente terá de ser ingênua e não crítica (Cf. também cap. 10 — notas 1 a 5 e 56 — e cap. 25). Uma interpretação crítica, entretanto, deve tomar a forma de uma reconstrução racional, deve ser sistemática; deve tentar reconstruir o pensamento do filósofo como um edifício consistente. Cf. ainda o que A. C. Ewing diz de Kant (*A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 1938, p. 4): "... devemos partir da suposição de que um grande filósofo não corre o risco de estar sempre a contradizer-se e, consequentemente, onde houver duas interpretações,

uma das quais tornará Kant consistente e a outra inconsistente, preferiremos a primeira à última, se razoàvelmente isso fôr possível". Isto, por certo, aplica-se também a Platão e mesmo à interpretação em geral.

NOTAS AO CAPÍTULO 6

1 — Cf. nota 3 ao cap. 4 e texto, especialmente o fim daquêle parágrafo. Além disso, nota 2 (2) àquele capítulo. Relativamente à fórmula *Retôrno à Natureza*, desejo chamar a atenção para o facto de que Rousseau foi grandemente influenciado por Platão. Na verdade, uma olhadela ao *Contrato Social* revelará abundância de analogias, especialmente com aquêles textos platônicos sôbre o naturalismo que foram comentados no capítulo anterior. Cf. especialmente nota 14 ao cap. 9. Há também interessante similaridade entre a *Rep.*, 591a sgs. (e *Gorgias*, 472e sgs., onde idéia semelhante ocorre num contexto individualista) e a famosa teoria de Rousseau (e de Hegel) sôbre a punição. (Barker, *Greek Political Theory*, I, 388 sgs., com razão salienta a influência de Platão sôbre Rousseau. Mas não vê o forte elemento de romantismo em Platão; e não é geralmente levado em conta que o romantismo rural que influenciou tanto a França como a Inglaterra de Shakespeare, por meio da *Arcádia* de Sanazzarro, teve sua origem nos pastores dóricos; cf. notas 11 (3), 26 e 32 ao cap. 4 e nota 14 ao capítulo 9).

(2) Cf. R. H. S. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 132; a citação seguinte corresponde à pág. 11. Êste interessante livro (como as obras de Grote e T. Gomperz) me animou consideràvelmente a desenvolver meus conceitos bastante pouco ortodoxos sôbre Platão e a seguí-los até extrair suas conclusões antes desagradáveis. Para as citações de E. M. Joad, ver seu *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938), 661 e 660. Também cabe referir-me aqui às interessantes observações de C. L. Setevenson sôbre a concepção platônica da justiça em seu artigo "Definições Persuasivas" (*Mind*, N. S., vol. 47, 1938, p. 331 sgs.).

(3) Cf. Crossman, ob. cit., p. 132 sgs. As duas citações seguintes correspondem a: Field, *Plato*, etc., 91; cf. as observações similares de Barker em *Greek Political Theory*, etc. (ver nota 13 ao cap. 5).

A idealização de Platão desempenhou considerável papel nos debates acêrca da autenticidade das diversas obras que nos chegaram com seu nome. Muitas delas foram repelidas pelos críticos simplesmente por conterem passagens que não se enquadravam em sua visão idealizada de Platão. Uma expressão bastante ingênua, assim como típica, de tal atitude pode ser encontrada na *Introductory Notice* de Davies e Vaughan (cf. edição da *República* do *Golden Treasury*, p. VI): "O sr. Grote, em seu afã de derrubar Platão de seu pedestal sôbre-humano, parece demasiado disposto a atribuir-lhe certos trabalhos que foram julgados indignos de tão divino filósofo". Parece não ocorrer a êsses autores que seu juizo sôbre Platão deveria basear-se no que êste escreveu, e não ao contrário, e que, se essas obras são tão autênticas como indignas, então Platão não devia ter sido um filósofo tão divino como êles supõem.

(4) A formulação de (*a*) é uma reminiscência de Kant, que descreve uma *constituição justa* como "a constituição que proporciona *a maior liberdade possível aos indivíduos humanos*, sancionando as leis de forma tal que *a liberdade de cada um possa coexistir com a dos demais*". (*Crítica da Razão Pura*, 2, 373). Ver também sua *Teoria do Direito*, onde expressa: "O direito (ou a justiça) é a soma total das condições

necessárias para que a livre escolha de cada um coexista com a dos demais, de acôrdo com uma lei geral de liberdade". Kant acredita que era *esta* a meta visada por Platão na *República*, de onde se deduz que Kant foi um dos muitos filósofos que, ou se deixaram enganar por Platão, ou o idealizaram atribuindo-lhe suas próprias idéias humanitárias. Cabe assinalar, neste sentido, que o ardente liberalismo de Kant é muito pouco apreciado pelos autores inglêses e norte-americanos que se ocuparam da filosofia política (apesar da obra de Hastie, *Kant's Principles of Politics*). Com demasiada frequência é êle considerado precursor de Hegel, o que profundamente injusto, se levarmos em conta que êle viu no romantismo tanto de Herder como de Fichte uma doutrina diametralmente oposta à sua. A tremenda influência do hegelianismo é que levou à aceitação corrente dessa tese, que, a meu ver, é totalmente insustentável e só poderia ter merecido a desaprovação do próprio Kant.

5 — Cf. texto de notas 32/33 do cap. 5.

6 — Cf. texto de notas 25 a 29 do cap. 5. As citações do presente parágrafo são: 1) *Rep.*, 433a; 2) *Rep.*, 434a/b; 3) *Rep.*, 441d. Em relação à frase de Platão na primeira citação, "temos repetido continuadamente", cf. também esp. *Rep.* 397e, onde se prepara cuidadosamente a teoria da justiça, assim como, sem dúvida, *Rep.* 369b-c, cit. no texto de nota 29, cap. 5. Ver ainda as notas 23 e 40 ao presente capítulo.

7 — Como se indicou no cap. 4 (nota 18 e texto, e nota 29), Platão não disse grande coisa a respeito dos escravos na *Rep.*, embora o pouco que diga seja bastante significativo; entretanto, nas *Leis* dissipa qualquer dúvida possível acêrca de sua atitude (cf. esp. o art. de G. R. Morrow publicado em *Mind*, a que nos referimos na nota 29 ao cap. 4).

8 — As citações são de Barker, *Greek Political Theory*, I, p. 180. Barker afirma (p. 176 segs.) que a "Justiça platônica" é a "justiça social" e insiste corretamente em sua natureza holista. Menciona, ainda (178 segs.) a possível objeção de que esta fórmula "não... tange a essência do que os homens querem significar geralmente com a palavra Justiça", isto é, "um princípio para tratar os conflitos de vontades", o que significa que a justiça incumbe aos indivíduos. Mas considera que "uma objeção semelhante está à margem da questão" e que a idéia de Platão "não é uma questão de direito", mas "uma concepção de moralidade social" (179); e continua dizendo que êsse tratamento da justiça corresponde de certa forma às idéias gregas sôbre a justiça mais difundidas naquela época: "Ao conceber a justiça nesse sentido, também não se acharia Platão muito distante das idéias então predominantes na Grécia". Nem mesmo menciona que existem certas provas em contrário, como discutimos nas notas seguintes e no texto.

9 — Cf. *Gorgias*, 488e segs.; a passagem é mais amplamente citada e discutida na secção VIII dêste capítulo (ver nota 48 a êste cap. e texto). Para a teoria aristotélica da escravidão, ver nota 3 ao cap. 11 e texto. As citações de Aristóteles neste parágrafo são: 1) e 2) *Ética a Nicomaco*, V, 4, 7 e 8; 3) *Pol.* III, 12, 1; (1282b; ver também as notas 20 e 30 a êste cap. A passagem contém uma referência à *Et. Nicom.*); 4) *Et. Nicom.*, V, 4, 9. 5) *Pol.*, IV (VI), 2, 1 (1317b). Na *Et. Nicom.* V, 3, 7 (cf. também *Pol.*, III, 9, 1, 1280a) Aristóteles menciona também que o significado da palavra "justiça" varia nos estados democrático, oligárquico e aristocrático, de acôrdo com suas diferentes idéias sôbre o mérito.

* Em relação com as Idéias de Platão, nas *Leis*, acêrca da *justiça e igualdade políticas*, ver especialmente a passagem relativa aos dois tipos de igualdade (*Leis*, 757b/d), citada mais abaixo em (1). Quanto ao facto mencionado no texto de que não só a virtude e a origem como também a riqueza deveriam ser tidas em conta para a distribuição as

honras e benefícios (e até mesmo o porte e a boa aparência) veja-se a passagem de *Leis*, 744c, citada na nota 20 (1) a êste capítulo, onde também se analisam outros textos de importância.

(1) Nas *Leis*, 757b/d, Platão analisa *"duas espécies de igualdade"*. "Uma delas... é a igualdade de medida, pêso ou número (isto é, igualdade numérica ou aritmética); mas a verdadeira e melhor igualdade... é a que distribui mais aos maiores e menos aos menores, dando a cada um a medida devida, *de acôrdo com a natureza*... Ao conceder maiores honras aos que são superiores por suas virtudes e menores aos que são inferiores em virtude e origem, *ela distribui a cada um o que é apropriado, de acôrdo com êste princípio das proporções (racionais)*. E isto precisamente é o que chamaremos *"justiça política"*. Quem quer que funde um estado deve fazer disto o único objetivo de sua legislação..., a saber, esta justiça que, como dizemos, é a única *igualdade natural* e que se distribui, como o requer a situação, aos desiguais." A segunda destas duas igualdades, que constitui o que Platão chama "justiça política" (e que Aristóteles denomina "justiça distributiva"), descrita pelo primeiro (e também por Aristóteles) como *igualdade proporcional* — a melhor, a mais verdadeira e mais natural das igualdades — recebeu posteriormente o nome de *geométrica* (por exemplo, em *Moralia*, 719b e seg., de Plutarco), em contraposição à primeira, isto é, à igualdade inferior e democrática, que se denominou *aritmética*. Sôbre esta identificação talvez lancem alguma luz as considerações contidas em (2).

(2) De acôrdo com a tradição (ver *Comm. in Arist. Graeca pars*, XV, Berlim, 1897, p. 117, 29 e *pars* XVIII, Berlim, 1900, p. 118, 18), sôbre a porta da Academia de Platão via-se a seguinte legenda: "Quem não conhecer geometria não pode entrar em minha casa!" Suspeito de que a significação disto não é apenas acentuar a importância dos estudos matemáticos, mas, antes, quer dizer: "A aritmética (isto é, mais precisamente, a teoria pitagórica dos números) não é bastante; é mistér conhecer geometria!" E tentarei esboçar as razões que me fazem crer que esta última frase resume adequadamente uma das mais importantes contribuições de Platão á ciência grega. Ver também "Adenda".

Como agora geralmente se acredita, o primitivo tratamento pitagórico da geometria adotava um método um tanto similar ao que hoje se chama "aritmetização". A geometria era tratada como parte da teoria dos números inteiros (ou números "naturais", isto é, dos números compostos de mônadas, ou "unidades indivisíveis"; cf. *Rep.* 525e) e de seus *logoi*, isto é, suas proporções "racionais". Por exemplo, os triângulos retângulos pitagóricos eram os de lados com tais proporções racionais. (São exemplos 3 : 4 : 5 ou 5 : 12 : 13. Uma fórmula geral, atribuída a Pitágoras é esta: $2n + 1 : 2n(n + 1) : (2n + 1) + 1$. Mas esta fórmula, derivada do *gnōmōn*, não é bastante geral, como o mostra o exemplo 8 : 15 : 17. A seguir damos uma fórmula geral da qual se pode extrair a pitagórica, equiparando $m = n+1$; ei-la: m^2-n^2: $2mn$: m^2+n^2 (de onde $m > n$). Embora esta fórmula seja uma consequência imediata do conhecido "teorema de Pitágoras" (se considerada juntamente com êsse tipo de álgebra que parece ter sido conhecido pelos primeiros pitagóricos platônicos), não só era desconhecida, presumìvelmente, por Pitágoras, como também por Platão, (que propôs, segundo Proclo, outra fórmula menos geral); e parece ainda que o "teorema de Pitágoras" era ignorado, em sua forma geral, não só por Pitágoras como também por Platão. (Veja-se, para uma opinião menos radical a respeito, T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, 1921, vol. I, p. 80-82. A fórmula que aqui classificamos como geral pertence, em essência, a Euclides; pode-se chegar à fórmula desnecessàriamente com-

plicada de Heath, p. 82, obtendo primeiramente os três lados de um triângulo e multiplicando-os logo por *2/mn* e substituindo no resultado final *p* e *q* por *m* e *n*).

A descoberta da irracionalidade da raiz quadrada de 2 (a que Platão alude no *Hípias Maior* e no *Menon;* cf. nota 10 ao cap. 8; ver também Aristóteles, *Anal. Priora,* 41a, 26 e segs.) destruiu o programa pitagórico de "aritmetizar" a geometria e, com êle, ao que parece, a vitalidade da própria Ordem Pitagórica. A tradição de que a princípio se manteve rigoroso segrêdo esta descoberta parece ver-se confirmada pelo facto de que Platão continua ainda a chamar o irracional *arrhētos,* isto é, o segrêdo, o mistério inefável; cf. *Hípias Maior,* 303b/c; *Rep.,* 546c. (Um têrmo posterior é o de "incomensurável"; cf. *Teetetes,* 174c e *Leis,* 820c. O têrmo *"alogos"* parece apresentar-se pela primeira vez em Demócrito, que escreveu dois tratados *Acêrca das linhas irracionais e dos átomos* (ou *dos Corpos plenos*), que se perderam; Platão conhecia o têrmo, como o demonstra sua alusão um tanto desrespeitosa ao título de Demócrito na *República,* 534d, mas nunca o usou êle próprio como um sinônimo de *arrhētos.* O primeiro uso existente e indubitável nesse sentido é de Aristóteles, *Anal. Post.,* 76b9. Ver também T. Heath, ob. cit., vol. I, p. 84 seg., 156 seg.).

Parece que a derrocada do programa pitagórico, isto é, do método aritmético da geometria, levou ao desenvolvimento do método axiomático de Euclides, isto é, a um novo método que de um lado se destinava a salvar da derrocada o que pudessem ser salvo (incluindo o método da prova racional) e de outro lado a aceitar a irredutibilidade da geometria à aritmética. Admitido tudo isso, pareceria altamente provável que o papel de Platão na transição do velho método pitagórico para o de Euclides fôsse enormemente importante; de facto, Platão foi *um dos primeiros a desenvolver um método especìficamente geométrico* tendente a salvar do naufrágio do pitagorismo o que pudesse ser salvo, lançando-se fora o imprestável. Muito disto deve ser considerado como hipótese histórica altamente incerta, mas alguma confirmação pode ser encontrada em Aristóteles, *Anal. Post.,* 76b9 (acima mencionado), especialmente se essa passagem fôr comparada com *Leis,* 818c, 895e (par e ímpar) e 819e/820a, 820c (incomensurável). Diz a passagem "A Aritmética supõe a significação de "par" e "ímpar", a geometria a de "irracional"..." Ou "incomensurável"; cf. *Anal. Pr.,* 41a26 seg., 50a37. Ver também *Metaf.,* 983a20, 1061b1-3, onde o problema da irracionalidade é tratado como se fôsse o *proprium* da geometria, e 1089a, onde, como em *Anal. Post.,* 76b40, há uma alusão ao método do "pé quadrado" do *Teetetes,* 147d).. O grande interêsse de Platão pelo problema da irracionalidade é especialmente mostrado em duas das passagens acima mencionadas, o *Teetetes,* 147c-148a, e *Leis,* 819d-822d, onde Platão declara envergonhar-se dos Gregos por serem indiferentes ao grande problema das magnitudes incomensuráveis.

Ora, sugiro que a "Teoria dos Corpos Primários" (no *Timeu,* 53c à 62c, e talvez mesmo até 64a; ver também *Rep.,* 528b-d) era parte da resposta de Platão ao desafio. Ela, de um lado, preserva o caráter atomista do pitagorismo — as unidades indivisíveis ("mônadas") que também têm um papel na escola dos Atomistas — e introduz, por outro lado, as irracionalidades (das raízes quadradas de 2 e 3), cuja admissão no mundo se tornara inevitável. Faz isso tomando dois dos martirizantes triângulos retângulos — o que é metade de um quadrado e incorpora a raiz quadrada de 2 e o equivalente á metade de um triângulo equilátero e que incorpora a raiz quadrada de 3 — como unidades de que se acham compostas tôdas as demais coisas. Na verdade, a doutrina de que êsses dois triângulos irracionais são os limites (*peras;* cf. *Menon,* 75d-76a)

ou Formas de todos os corpos físicos elementares pode ser considerada uma das doutrinas físicas centrais do *Timeu.*

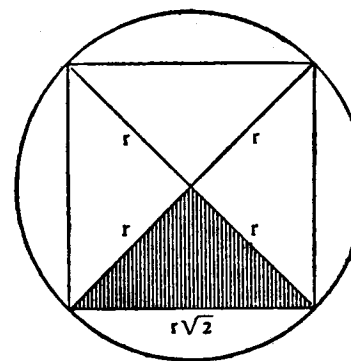
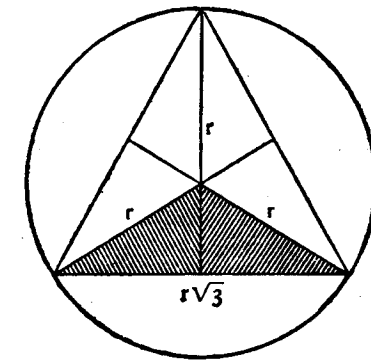
Tudo isso sugeriria que a advertência àqueles desconhecedores de geometria (uma alusão a ela talvez se encontre no *Timeu,* 54a) poderia ter tido a significação mais acentuada acima mencionada, e que se possa ter ligado à crença de que a geometria é algo de mais alta importância do que a aritmética. (Cf. *Timeu,* 31c). E isto, por sua vez, explicaria por que razão a "igualdade proporcional" de Platão, considerada por êle algo de mais aristocrático do que a igualdade democrática aritmética ou numérica, foi mais tarde identificada com a "igualdade geométrica", mencionada por Platão no *Górgias,* 508a, (cf. nota 48 a êste cap) e por que (por ex., Plutarco, ob. cit.) a aritmética e a geometria foram associadas, respectivamente, com a democracia e a aristocracia espartana — apesar do facto, então aparentemente esquecido, de que os pitagóricos haviam sido de mentalidade tão aristocrática quanto a do próprio Platão, de que seu programa havia insistido na aritmética e de que o "geométrico", em sua linguagem, é o nome de certa espécie de proporção numérica (aritmética).

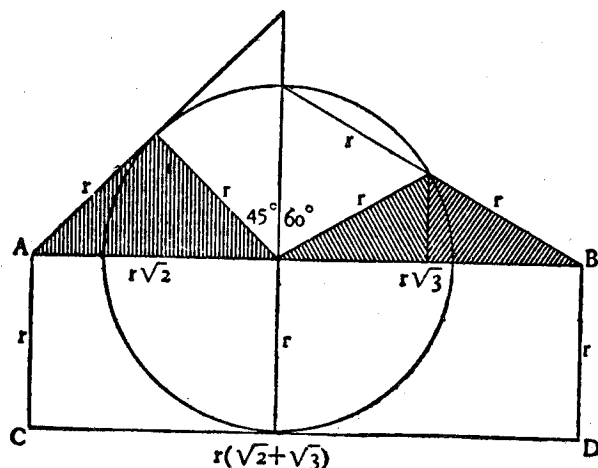
(3) No *Timeu,* Platão necessita, para a construção dos Corpos Primários, de um Quadrado Elementar e de um Triângulo Equilátero Elementar. Êstes dois, por sua vez, são compostos de duas espécies diferentes de *triângulos sub-elementares,* — o meio-quadrado, que incorpora $\sqrt{2}$, e o meio equilátero, que incorpora $\sqrt{3}$ respectivamente. A razão pela qual êle escolheu êsses dois triângulos sub-elementares, em vez dos próprios Quadrado e Equilátero, tem sido muito discutida; e, similarmente, uma segunda questão — ver abaixo, em (4) a razão por que êle construiu seus Quadrados Elementares com quatro meios-quadrados sub-elementares, em vez de dois. (Ver as duas primeiras das três figuras abaixo).

Com relação à primeira destas duas questões, parece ter sido geralmente deixado de parte o facto de que Platão, com seu ardente interêsse pelo problema da irracionalidade, não teria introduzido as duas irracionalidades $\sqrt{2}$ e $\sqrt{3}$ (que êle explìcitamente menciona em 54b) *se não estivesse ansioso por introduzir precisamente essas irracionalidades como elementos irredutíveis em seu mundo.* (Cornford, *Plato's Cosmology,* p. 214 e 231 segs., oferece longa discussão de ambas as questões, mas a solução comum que apresenta a ambas — sua "hipótese", como êle a chama, à p. 234 — parece-me inteiramente inaceitável; se Platão tivesse querido realizar alguma "gradação" como a discutida por Cornford — e note-se que não há em Platão qualquer sugestão de existir algo menor do que aquilo que Cornford chama "Grau B", — ter-lhe-ia bastado dividir em dois os *lados* dos *Quadrados Elementares* e dos Equiláteros do que Cornford chama "Grau B", construindo cada um dêles a partir de quatro triângulos elementares *que não contêm qualquer irracionalidade.* Mas, se Platão estivesse ansioso por introduzir essas irracionalidades no mundo, como os lados de triângulos sub-elementares de que tudo o mais é composto, então êle deve ter crido que podia, a seu modo, resolver um problema; e sugiro que êsse problema era o da "natureza do (comensurável e do) incomensurável" (*Leis,* 820c). Êste problema, claramente, era especialmente difícil de resolver á base de uma cosmologia que fizesse uso de algo como idéias atomistas, pois os irracionais não são múltiplos de qualquer unidade capaz de medir racionais; mas se a unidade que os mede contém lados de "proporções irracionais", então o grande paradoxo poderia ser resolvido, pois então ela poderia medir uns e outros e a existência de irracionais não seria mais incompreensível ou "irracional".

Mas Platão sabia que há mais irracionalidades do que $\sqrt{2}$ e $\sqrt{3}$, pois êle explìcitamente menciona no *Teetetes* a descoberta de uma infinita sequência de raízes quadradas irracionais (fala também, 148b, de "considerações similares relativas aos sólidos", mas isto não necessita referir-se ás raízes cúbicas, e sim pode referir-se á diagonal cúbica, isto é, á raiz de 3); e êle também menciona, no *Hípias Maior*, 303b-c; cf. Heath, ob. cit., 304) o facto de que, somando (ou compondo de outro modo) irracionais, outros números irracionais podem ser obtidos (mas também números racionais, provàvelmente alusão ao facto de que 2 menos $\sqrt{2}$, por exemplo, é irracional; mas êste número, mais $\sqrt{2}$, dá sem dúvida um número racional). Em vista dessas circunstâncias, parece que, se Platão queria resolver o problema da irracionalidade através da introdução de seus triângulos elementares, deveria ter pensado que todos os irracionais, (ou pelo menos seus múltiplos) podem ser compostos pelo acréscimo de: a) unidades; b) $\sqrt{2}$; c) $\sqrt{3}$ e múltiplos dêstes. Isto, sem dúvida, teria sido um engano, mas temos tôdas as razões para crer que não existia prova em contrário naquele tempo; e a proposição de que só há duas espécies de irracionalidades atômicas, as diagonais dos quadrados e dos cubos, e de que tôdas as outras irracionalidades são comensuráveis relativamente a: a) a unidade; b) $\sqrt{2}$; c) $\sqrt{3}$, tem certa porção de plausibilidade, se considerarmos o caráter relativo das irracionalidades. (Refiro-me ao facto de podermos dizer, com igual justificativa, que a diagonal de um quadrado com um lado igual á unidade é irracional ou que o lado de um quadrado com uma diagonal igual á unidade é irracional. Devemos lembrar também que Euclides, no Livro X, *Def.*, 2, chama ainda tôdas as raízes quadradas incomensuráveis, "comensuráveis por seus quadrados"). Dêste modo, Platão poderia ter acreditado nesta proposição, ainda que carecesse de uma prova válida de sua verdade. (Ao que parece, o primeiro a apresentar-lhe uma refutação foi Euclides). Ora, não pode haver dúvida de existir uma referência a certa conjectura não provada na mesma passagem do *Timeu* em que Platão se refere á razão que teve para escolher seus triângulos sub-elementares, pois diz: (*Timeu,* 53c/d "Todos os triângulos derivam de dois, cada um dos quais tem um ângulo reto...; dêstes triângulos, um (a metade de um quadrado) tem em cada lado a metade de um ângulo reto... e lados iguais; o outro (o escaleno)... tem lados desiguais. Suporemos que êstes dois constituem os princípios primordiais ... de acôrdo com uma explicação que combina a probabilidade (ou a conjectura provável) com a necessidade (a prova). Princípios como êste e ainda outros mais remotos ainda são conhecidos pelo céu e por aquêles homens a quem o céu favoreceu". E mais adiante, depois de explicar que existe um número interminável de triângulos escalenos, dos quais deve ser escolhido "o melhor", e após explicar que considera como o mais perfeito o equivalente á metade de um equilátero, diz Platão (*Timeu,* 54a/b; Cornford teve de modificar a passagem para enquadrá-la em sua interpretação; cf. sua nota 3 á p. 214): "A razão é muito longa de narrar; mas se alguém colocar êste assunto á prova e demonstrar que êle tem esta propriedade, então o prêmio é seu, com tôda a nossa boa vontade". Platão não diz claramente que significa "esta propriedade"; deve ser uma propriedade matemática (provável ou refutável) que justifique que, havendo escolhido o triângulo que incorpora $\sqrt{2}$, a escolha do que incorpora $\sqrt{3}$ é "a melhor"; e penso que, em vista das considerações precedentes, a propriedade que êle tinha em mente era a conjectura racionalidade relativa dos outros irracionais, isto é, relativa á unidade e às raízes quadradas de 2 e 3.

(4) Uma razão adicional para nossa interpretação, embora para ela eu não encontre mais qualquer evidência nos textos de Platão, pode talvez emergir da consideração seguinte: É um facto curioso que $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ muito de perto se aproximem de π. (Minha atenção foi atraída para êste facto, num diferente contexto, por W. Marinelli. A diferença para mais é inferior a 0,0047, isto é, menos do que 1 1/2 por mil de π, e temos razão para crer que não se provou existir nenhum melhor limite superior para π. Uma espécie de explicação dêsse curioso facto é decorrer êle do facto de que a média aritmética das áreas do hexágono circunscrito e do octógono inscrito é uma boa aproximação da área do círculo. Ora, parece, de um lado, que Bryson operou com as médias dos polígonos circunscritos e inscritos (cf. Heath, ob. cit., 224); e sabemos, de outro lado, (pelo *Hípias Maior*) que Platão estava interessado em somar irracionais, de modo que deve ter somado $\sqrt{2} + \sqrt{3}$. Há, assim, dois meios pelos quais Platão pode ter descoberto a equação aproximada $\sqrt{2} + \sqrt{3} \approx \pi$; e o segundo dêsses meios parece quase iniludível. Parece hipótese plausível a de que Platão conhecesse essa equação, mas fôsse incapaz de provar se era ela ou não uma igualdade estrita ou apenas uma aproximação.

Mas, se assim é, então talvez possamos dar resposta à "segunda questão" mencionada acima em (3), isto é, qual a razão por que Platão compôs seus quadrados elementares de quatro triângulos sub-elementares. (meios-quadrados) em vez de dois, e seus equiláteros elementares de seis triângulos sub-elementares (meios-equiláteros) em vez de dois. Se olharmos para as primeiras duas figuras abaixo, então veremos que esta construção acentua o centro dos círculos inscritos e circunscritos e, em ambos os casos, os raios do círculo circunscrito. (No caso do equilátero, o raio do círculo inscrito também aparece; mas acho que Platão tinha em mente o do círculo circunscrito, pois o menciona, em sua descrição do método de compor o equilátero, como a "diagonal"; cf. *Timeu.* 54d/e; cf. também 54b).

O Quadrado Elementar de Platão composto de quatro triângulos retângulos isósceles sub-elementares

O Equilátero Elementar de Platão composto de seis triângulos escalenos retângulos sub-elementares

Se agora traçarmos êstes dois círculos circunscritos, ou, mais especìficamente, se inscrevermos o quadrado e o triângulo equilátero elementares num círculo de raio r, acharemos que a soma dos lados destas duas figuras se aproxima de $r\pi$; em outras palavras, a construção de Platão sugere uma das soluções aproximadas mais simples da quadratura do círculo, como o demonstram nossas três figuras. Em vista de tudo isso, bem poderia ocorrer que a conjectura de Platão e seu oferecimento de um "prêmio com tôda a nossa boa vontade" — de que falamos em (3) — se referissem não só ao problema geral da comensurabilidade dos irracionais, mas também ao problema especial de se, a partir da soma das raízes quadradas de 2 e 3, se pode ou não chegar á quadratura do círculo.

O retângulo ABCD tem uma área que excede a do círculo em menos de 1 1/2 por mil.

Devo insistir novamente em que não possuo qualquer prova direta de que Platão haja pensado em tudo isto; mas se considerarmos a evidência indireta aqui oferecida, a hipótese já não parece tão descabelada. Não penso que o seja mais do que a hipótese de Cornford; e, se verdadeira, daria melhor explicação de importantes passagens.

(5) Se algo existe em nossa afirmação, desenvolvida na secção (2) desta nota, de que a inscrição de Platão significava — "A Aritmética não basta; é mister conhecer a geometria!" e em nossa asserção de que essa ênfase se ligava à descoberta da irracionalidade das raízes quadradas de 2 e 3, então isto pode lançar alguma luz sôbre a teoria das Idéias e sôbre os muito debatidos relatos de Aristóteles. Explicaria por que razão, em vista desta descoberta, a concepção pitagórica de que as coisas (formas, volumes) são números e as idéias morais proporções de números, teria de desaparecer — talvez para ser substituída, como no *Timeu,* pela doutrina de que as formas elementares, ou limites ("peras"; cf. a passagem de *Menon,* 75d-762, acima referida), ou volumes, ou idéias de coisas, são triângulos. Mas também explicaria por que, uma geração mais tarde, podia a Academia voltar à doutrina pitagórica. Uma vez dissipado o choque causado pela descoberta da irracionalidade, os matemáticos começaram a acostumar-se à idéia de que *os irracionais devem ser números,* apesar de tudo, visto como permanecem dentro das relações elementares de maior ou menor para com os outros números (racionais). Alcançada esta etapa, desaparecem as razões contra o pitagorismo, embora a teoria de serem as formas números ou razões de números signifique, após a admissão dos irracionais, algo diferente do que significara antes disso (ponto que possivelmente não foi avaliado por inteiro pelos adeptos da nova teoria). *

10 — A conhecida representação de Temis com os olhos vendados, isto é, sem prestar atenção aos rogos do suplicante, e levando uma balança para distribuir a igualdade ou para pesar as aspirações e interêsses dos indivíduos em disputa, é uma representação simbólica da idéia igualitária da justiça. Essa representação não pode, porém, ser aqui usada como um argumento em favor da asserção de que essa idéia era corrente na época de Platão, pois, como o Prof. E. H. Gombrich bondosamente me informa, ela data da Renascença, remontando a uma passagem de *De Iside et Oriside* de Plutarco, mas não á Grécia clássica. * Por outro lado, a representação de Dikē com balanças é clássica (sôbre tal representação, de Timócares, uma geração depois de Platão, ver R. Eisler, *The Royal Art of Astronomy,* 1946, p. 100, 266 e gravura 5) e remonta, provàvelmente, á identificação feita por Hesíodo da constelação da Virgem com Dikē (em vista da proximidade das balanças). E em vista de outros dados aqui apresentados para mostrar a associação da Justiça, ou Dikē, com a igualdade distributiva, as balanças provàvelmente significam o mesmo que no caso de Têmis. *

11 — *Rep.,* 440c-d. A passagem conclui com uma característica metáfora de cão ovelheiro: "Ou então, até que êle tenha sido chamado de volta e acalmado, pela voz de sua própria razão, como um cão por seu pastor?" Cf. nota 32 (2) ao cap. 4.

12 — Platão, de facto, implica isso quando, por duas vêzes, apresenta Sócrates como hesitante a respeito de onde procurar pela justiça. (Cf. 368b e segs., 432b e segs.).

13 — Adam evidentemente não leva em conta (sob a influência de Platão) a teoria igualitária em sua nota á *Rep.,* 331 segs., onde diz, provàvelmente com razão, que "a idéia de que a Justiça consiste em fazer bem aos amigos e dano aos inimigos constitui um fiel reflexo da moralidade grega predominante". Erra entretanto quando acrescenta que esta era "uma idéia universal", pois esquece seu próprio testemunho (nota a 561e28) que demonstra que a igualdade perante a lei (isonomia) "era a orgulhosa aspiração da democracia". Ver também as notas 14 e 17 a êste capítulo.

Uma das referências mais antigas (senão a mais antiga) á "isonomia" se encontra num fragmento original de Alcmeon, o médico (princípios do século V; ver Diels 5, cap. 24, fragm. 4); fala êle da isonomia como uma condição da saúde e a opõe à "monarquia", o domínio de uma só pessoa sôbre tôdas as demais. Encontramos aqui, pois, uma teoria política do organismo, ou melhor, da fisiologia humana. Cf. também notas 32 ao cap. 5 e 59 ao cap. 10.

14 — Uma referência passageira á *igualdade* (semelhante á de *Górgias,* 483c/d; ver também esta nota, abaixo, e nota 47 a êste capítulo) é feita no discurso de Glaucon na *República,* 359c; mas o problema não é encarado. (Sôbre essa passagem cf. nota 50 a êste capítulo).

No injurioso ataque de Platão á democracia (ver texto de notas 14-18, cap. 4) ocorrem três referências jocosas e depreciativas. A *primeira* é uma observação no sentido de que a democracia "distribui igualdade aos iguais e aos desiguais igualmente" (558c; cf. nota de Adam a 558c16; ver também nota 21 a êste capítulo); isto pretende ser uma crítica irônica. (A igualdade fôra antes relacionada com a de-

mocracia, a saber, na descrição da revolução democrática; cf. *Rep.*, 557a, citada no texto de nota 13, cap. 4). A *segunda* caracteriza o "homem democrático" como dando satisfação a todos os seus desejos "igualmente", quer sejam bons ou maus; é êle, portanto, chamado "igualitarista" ("isonomista"), em trocadilhesca alusão á idéia de "leis iguais para todos" ou "igualdade perante a lei" ("isonomia"; cf. notas 13 e 17 a êste capítulo). Êste jôgo de palavras ocorre na *Rep.*, 561e. O caminho para êle foi bem calçado, pois a palavra "igual" já fôra usada três vêzes (*Rep.*, 561b e c) para caracterizar a atitude de um homem para o qual todos os caprichos e desejos são "iguais". A *terceira* dessas baratas explosões é um apêlo á imaginação do leitor, típico mesmo hoje dêsse tipo de propaganda: "Quase me esquecia de mencionar o grande papel desempenhado por essas famosas "leis iguais" e por essa famosa "liberdade" nas relações mútuas de homens e mulheres..." (*Rep.*, 563b).

Além das provas da importância do igualitarismo aqui mencionadas (e no texto de notas 9 e 10 dêste capítulo) devemos considerar especialmente o próprio testemunho de Platão em (1) *Górgias*, onde expressa (488e/489a; ver também notas 47, 48 e 50 dêste capítulo): "Não crê a multidão (ou seja, aqui, a maioria do povo)... que a justiça é igualdade?"; (2) no *Menexeno* (238e-239a; ver nota 19 a êste capítulo e texto). As passagens das *Leis* acêrca da igualdade são posteriores às da *Rep.* e não podem ser utilizadas como testemunho de que Platão tivesse consciência do problema quando escreveu a *República;* não obstante, ver texto de notas 9, 20 e 21 dêste capítulo.

15 — Eis o que o próprio Platão disse com relação a esta *terceira* observação (563b; cf. a nota precedente): "Devemos dizer o que nos vem aos lábios?", com o que deseja indicar, aparentemente, que não vê razão para suprimir a pilhéria.

16 — Acredito que a versão de Tucídides (II, 37 segs.) da oração de Péricles pode ser considerada como pràticamente autêntica. Com tôda probabilidade êle se achava presente quando Péricles a proferiu e, de qualquer modo, tela-ia reconstruido com a maior fidelidade possível. Existem boas razões para supor que naquela época não era extraordinário que um homem aprendesse discursos de outro, mesmo de memória (cf. o *Fedro,* de Platão), e uma fiel reconstrução de um discurso dêsse tipo não é deveras tão difícil como se poderia pensar. Platão conhecia a oração, quer através da versão de Tucídides, quer por outras fontes, que, nesse caso, deveriam ser muito parecidas e igualmente autênticas. Cf. também as notas 31 e 34-35 ao cap. 10. (Convém mencionar aqui que, nos começos de sua carreira, Péricles havia feito concessões bastantes duvidosas aos instintos tribais populares e ao egoísmo de grupo do povo, igualmente popular; refiro-me á legislação relativa á cidadania, do ano 451 A. C. Posteriormente, entretanto, retificou sua atitude para com essas questões, provàvelmente sob a influência de homens tais como Protágoras).

17 — Cf. Heródoto, III, 80, esp. o elogio da "isonomia", ou seja, a igualdade perante as leis (III, 80, 6); ver também as notas 13 e 14 a êste capítulo. A passagem de Heródoto, que influiu sôbre Platão também de outros modos (cf. nota 24 ao cap. 4) é aquela que Platão ridiculariza na *Rep.*, assim como havia feito com a oração de Péricles; cf. nota 14 ao cap. 4 e 34 ao cap. 10.

18 — Nem mesmo o naturalista Aristóteles se refere sempre a esta versão naturalista do igualitarismo; por exemplo, sua formulação dos princípios da democracia na *Política,* 1317b (cf. nota 9 a êste cap. e texto) é completamente independente dela. Mas talvez ainda mais interessante é que, no *Górgias,* em que a oposição entre natureza e convenção desempenha papel tão importante, Platão apresenta o igualitarismo sem sobrecarregá-lo com a duvidosa teoria da natural igualdade de todos os homens (ver 488e/489a, cit. na nota 14 a êste capítulo, e 483d, 484a e 508a).

19 — Cf. *Menexeno,* 238e-239a. O trecho segue-se imediatamente a uma clara alusão á oração de Péricles (a saber, á segunda sentença citada no texto de nota 17 neste capítulo). — Não parece improvável que a reiteração do têrmo "nascimento igual" nessa passagem signifique uma alusão escarnecedora ao "baixo" nascimento dos filhos de Péricles e Aspásia, que só foram reconhecidos como cidadãos atenienses por legislação especial, em 429 A. C. (Cf. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* vol. IV, p. 14, nota ao n.º 392 e p. 323, n.º 558).

Tem sido afirmado (mesmo por Grote; cf. seu *Platão,* III, p. 11) que Platão no *Menexeno,* "e, seu próprio discurso retórico... abandona a veia irônica", isto é, que a parte média do *Menexeno,* de que foi tirada a citação do texto, não tem intenção irônica. Mas esta opinião me parece insustentável se se leva em conta a passagem citada relativa á igualdade e o aberto desprezo de Platão, na *Rep.,* quando se ocupa dêsse ponto (cf. nota 14 a êste capítulo). E parece-me igualmente impossível pôr em dúvida o caráter irônico da passagem que precede imediatamente a citada no texto, onde Platão diz de Atenas (cf. 238c/d): *"Nessa época, assim como no presente...* nosso govêrno era sempre uma aristocracia; embora seja às vêzes chamado democracia, é, na realidade, uma aristocracia, isto é, o govêrno dos melhores, com a aprovação da maioria..." Tendo em vista o ódio de Platão à democracia, esta descrição não requer comentário algum.

* Outra passagem indubitàvelmente irônica é a de 245c/d (cf. nota 48 ao cap. 8) onde "Sócrates" louva Atenas por seu coerente ódio aos estrangeiros e aos bárbaros. Visto como em outra parte *Rep.,* 562 e segs., cit. na nota 68 ao cap. 8), em um ataque à democracia — e isto significa a democracia ateniense — Platão zomba de Atenas devido ao tratamento liberal dispensado aos estrangeiros, seu louvor no *Menexeno* só pode ser ironia; do mesmo modo, a liberalidade de Atenas é ridicularizada por um partidário de Esparta. (Era proibida a residência de estrangeiros em Esparta, por uma lei de Licurgo; cf. Aristófanes, *As Aves*). É interessante, a êste respeito, notar que no *Menexeno* (236a; cf. nota 15 (1) ao cap. 10), onde "Sócrates" é um orador que ataca Atenas, Platão diz que êste havia sido discípulo do chefe do partido oligárquico, Antifonte, o orador (de Ramnus; não confundir com Antifonte, o Sofista, que era ateniense); e é especialmente interessante em vista de "Sócrates" fazer uma paródia de um discurso registrado por Tucídides, que parece ter sido realmente discípulo de Antifonte, a quem profundamente admirava. * Quanto à autenticidade do *Menexeno,* ver também nota 35 ao cap. 10.

20 — *Leis,* 757a; cf. tôda a passagem 757a-e, de que foram citadas as partes principais na nota 9 (1) a êste capítulo.

(1) Em relação ao que chamo a objeção-padrão ao igualitarismo, cf. também *Leis,* 744b segs. "Seria excelente se todos pudessem... ter tôdas as coisas em igual medida; mas já que isto é impossível...", etc. A passagem é particularmente interessante pelo facto de que muitos escritores que julgam Platão apenas com base na *República* costumam considerá-lo inimigo da plutocracia. Todavia, nesta importante passagem das *Leis* (744b e segs.) Platão exige que "os cargos políticos e as contribuições, assim como as distribuições, sejam proporcionais ao montante da riqueza de cada cidadão. E não só dependerão de sua virtude ou da de seus antepassados, de sua aparência ou do porte corporal, como também de sua riqueza ou pobreza. Dêste modo, cada cidadão receberá benefícios e cargos tão equitativamente quanto possível, isto é, em pro-

porção com sua riqueza, embora de acôrdo com um princípio de distribuição desigual". * A doutrina da distribuição desigual das honras e, podemos também admitir, dos proventos, em proporção à riqueza e ao porte corporal, constitui provàvelmente um resíduo da época heróica da conquista. Os poderosos, donos de armas pesadas e custosas e dotados de maior vigor físico, são os que em maior medida contribuem para a vitória. (O princípio foi aceito nos tempos homéricos e pode encontrar-se, como assegura R. Eisler, pràticamente em todos os casos conhecidos de hordas guerreiras conquistadoras) *. A idéia básica desta atitude, a saber, a de que é injusto tratar igualmente os desiguais, já se pode achar numa observação passageira do *Protágoras*, 337a (ver também *Górgias*, 508a seg., mencionado em notas 9 e 48 a êste capítulo) ; mas Platão não fêz muito uso da idéia antes de escrever as *Leis*.

(2) Sôbre a elaboração destas idéias por Aristóteles, cf. esp. sua *Pol.* III, 9, 1, 1280a (ver também 1282b-1284b e 1301b29), onde êle escreve: "Todos os homens se aferram a algum tipo de justiça, mas suas concepções são imperfeitas e não abarcam a Idéia total. Por exemplo, pensam da justiça (os democratas) que é igualmente, e assim é, com efeito, mas não igualdade para todos, e tão só para os iguais. E pensam também (os oligarcas) que a justiça é desigualdade; e assim é com efeito, mas não para todos, e tão só para os desiguais". Cf. ainda *Et. Nicom.*, 1131b27, 1158b30 e segs.

(3) Contra todo êsse anti-igualitarismo, sustento, com Kant, que deve ser princípio de tôda moral o de que nenhum homem se considere a si próprio mais valioso do que outro. E afirmo que êste princípio é o único aceitável, se considerarmos que é evidente a impossibilidade de alguém julgar a si mesmo com imparcialidade. Não posso compreender, portanto, a seguinte observação de um autor de tanto mérito como Catlin (*Principles*, 314) : "Há algo de profundamente imoral na moralidade de Kant, que se esforça por colocar tôdas as personalidades no mesmo nível... e ignora o preceito aristotélico de tornar iguais os iguais e desiguais os desiguais. Um homem não pode possuir socialmente os mesmos direitos que outro... Quem escreve estas linhas não poderia de forma alguma estar disposto a negar... que existe algo no "sangue". E eu indago: se houvesse algo no "sangue", ou na desigualdade de talento, etc., e ainda se valesse a pena perder tempo para verificar essa diferença, e ainda que fôsse possível fazê-lo, por que, então, tomá-la como base e de maiores direitos e não, só, de maiores deveres? (Cf. o texto de notas 31/32, cap. 4). Devo confessar que não consigo atinar com a profunda imoralidade do igualitarismo de Kant. E não consigo igualmente ver em que baseia Catlin seu juízo moral, desde que considera a moral uma questão de gôsto. Por que haveria de ser o "gôsto" de Kant profundamente imoral? (Não será demais mencionar que é o mesmo "gôsto" do cristianismo). A única resposta admissível a esta pergunta é que Catlin julga de seu ponto de vista positivista (cf. nota 18 (2) ao cap. 5) e que reputa imoral a exigência cristã e kantiana porque esta contradiz as avaliações morais impostas positivamente em nossa sociedade contemporânea.

(4) Uma das melhores respostas já dadas a todos êstes anti-igualitaristas é devida Rousseau. Digo isto apesar de que seu romantismo (cf. nota 1 a êste capítulo) foi uma das mais perniciosas influências da história da filosofia social. Mas êle era também um dos poucos escritores realmente brilhantes dêsse setor. Cito uma de suas excelentes observações da *Origem da Desigualdade* (ver, p. ex., a edição Everyman do Contrato Social, p. 174; os grifos são meus) ; e desejo chamar a atenção do leitor para a digna formulação da última frase desta passagem: "Concebo duas espécies de desigualdade na espécie humana;

uma, que chamo natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, consiste nas diferenças de idade, saúde, vigor físico ou qualidades mentais ou espirituais; a outra, que poderia chamar-se moral ou política, depende de uma série de convenções e está estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Reside nos diferentes privilégios de que desfrutam alguns homens... tais como os de ser mais ricos, possuir mais honras ou mais poder... É inútil indagar qual é a fonte da desigualdade natural, porque a própria pergunta é respondida pela simples definição da palavra. *E, igualmente, é ainda mais inútil indagar se há ou não alguma relação entre as duas desigualdades;* com efeito, isto só equivaleria a indagar, em outras palavras, se os que mandam são ou não necessàriamente melhores que os que obedecem, e se o vigor corporal, ou da mente, a sabedoria ou a virtude se acham sempre... em proporção com o poder ou riqueza de um homem; *tal questão cabe, talvez, para ser discutida por escravos ao alcance dos ouvidos de seus senhores, mas é altamente inconveniente a homens livres e razoáveis que buscam a verdade.*

21 — *Rep.*, 558c; nota 14 a êste capítulo (primeira passagem do ataque contra a democracia).

22 — *Rep.*, 433b. Adam, que também reconhece ter a passagem a intenção de ser um argumento, tenta reconstruir o argumento (nota a 433b11) ; mas confessa que "Platão raras vêzes deixa tanto a ser mentalmente suplementado em seu raciocínio".

23 — *Rep.*, 433e/434a. — Sôbre uma continuação da passagem, cf. texto de nota 40 ao capítulo presente; para a sua preparação nas partes anteriores da *Rep.*, ver nota 6 a êste capítulo. — Adam assim comenta a passagem que chamo o "segundo argumento" (nota a 433e35) : "Platão está á busca de um ponto de contacto entre sua própria concepção da Justiça e a popular significação judicial da palavra..." (Ver a passagem citada no parágrafo seguinte do texto). Adam tenta defender o argumento de Platão contra um crítico (Krohn) que, embora não muito claramente, viu que ali havia algo de errado.

24 — As citações dêste parágrafo são de *Rep.*, 430d segs.

25 — Êste artifício parece ter tido sucesso mesmo com um crítico da agudeza de Gomperz, que, em sua breve crítica (*Greek Thinkers*, livro V, II, 10; ed. alemã, vol. II, p. 378/379) deixa de mencionar a fraqueza do argumento; diz até, ao comentar os dois primeiros livros (V, II, 5; p. 368) : "Segue-se uma exposição que pode ser considerada como um milagre de clareza, precisão e genuíno caráter científico..." acrescentando que os interlocutores de Platão, Glaucon e Adeimanto, "levados por seu ardente entusiasmo, afastam e previnem tôdas as soluções superficiais".

Para minhas observações sôbre a temperança, no parágrafo seguinte do texto, ver a seguinte passagem da "Análise" de Davies e Vaughan (cf. a edição Golden Treasury da *Rep.*, p. XVIII; os grifos são meus) : "A essência da temperança é a restrição. A essência da temperança política reside no reconhecimento do *direito do organismo governante á lealdade e obediência dos governados.*" Isso pode demonstrar que minha interpretação da idéia platônica da temperança é compartilhada (embora expressa em terminologia diferente) pelos adeptos de Platão. Posso acrescentar que a "temperança", isto é, a satisfação com o lugar de cada qual, é uma virtude de que tôdas as três classes compartilham, embora seja a única virtude de que os trabalhadores podem participar. Assim a virtude atingida pelos trabalhadores ou mercadores é a temperança; as virtudes ao alcance dos auxiliares são a temperança e a coragem; ao alcance dos guardiães, a temperança, coragem e sabedoria.

O "extenso prefácio", também citado no parágrafo seguinte, é de *Rep.*, 432 segs.

26 — Um comentário terminológico pode ser feito aqui sôbre a palavra "coletivismo". O que H. G. Wells chama "coletivismo" nada tem a ver com o que chamo por êsse nome. Wells é um individualista (no sentido que dou á palavra), como se mostra especialmente em seus *Rights of Man* e *Common Sense of War and Peace,* que contêm formulações muito aceitáveis das exigências de um igualitarismo individualista. Mas êle também acredita, com razão, no planejamento racional de instituições políticas, com o fito de promover a liberdade e o bem estar dos sêres humanos individuais. A isto êle chama "coletivismo"; para descrever o que acredito ser a mesma coisa que o seu "coletivismo" eu deveria usar uma expressão como "planejamento racional institucional para a liberdade". Esta expressão pode ser extensa e arrastada, mas evita o perigo de que o "coletivismo" possa ser interpretado no sentido anti-individualista em que é tantas vêzes usado, e não só no presente livro.

27 — *Leis,* 903c; cf. texto de nota 35, cap. 5. O "preâmbulo" mencionado no texto ("Mas êle tem necessidade... de algumas palavras de conselho para agirem como um encanto sôbre êle", etc) é de *Leis,* 903b.

28 — Há inúmeros locais na *República* e nas *Leis* em que Platão adverte contra o irrefreado egoísmo de grupo; cf., por exemplo, *Rep.*, 519e e as passagens referidas na nota 41 a êste capítulo.

Com relação á identidade que tantas vêzes se alega existir entre coletivismo e altruísmo, posso citar, nesta conexão, a muito pertinente pergunta de Sherrington, que indaga, em *Man On His Nature* (p. 388): "Têm altruísmo o cardume e o rebanho?"

29 — Para o errôneo desprêzo de Dickens pelo Parlamento cf. também nota 23 ao cap. 7.

30 — Aristóteles, *Pol.*, III, 12, 1 (1282b); cf. texto de notas 9 e 20 dêste capítulo. (Cf. também observação de Aristóteles em *Pol.*, III, 9, 3, 1280a, no sentido de que a justiça pertence às pessoas assim como às coisas). Com a citação de Péricles, mais adiante neste parágrafo, cf. texto de nota 16 a êste capítulo e nota 31 ao cap. 10.

31 — Esta observação é de uma passagem (*Rep.*, 519e sg.) citada no texto de nota 35, cap. 5.

32 — As importantes passagens das *Leis* citadas neste parágrafo (1) e no seguinte (2) são: (1) *Leis,* 739c segs. Platão refere-se aqui a *Rep.* e aparentemente, em especial, a *Rep.* 462a sgs., 424a e 449e. (Uma lista de trechos sôbre o coletivismo e o holismo pode ser encontrada na nota 35 ao cap. 5. Sôbre seu comunismo, ver nota 29 (2) ao cap. 5 e outros pontos ali mencionados). O trecho aqui citado começa, caracteristicamente, com uma citação da máxima pitagórica "Os amigos têm em comum tôdas as coisas que possuem". Cf. nota 36 e texto; cf. também as "refeições em comum" mencionadas na nota 34. (2) *Leis,* 942a sg.; ver a nota seguinte. Ambas essas passagens são classificadas como anti-individualistas por Gompers (ob. cit., vol. II, 406).

33 — Cf. nota 42, cap. 4 e texto. — A citação que se segue no presente parágrafo é de *Leis,* 942a sg. (ver a nota anterior).

Não devemos esquecer que a educação militar nas *Leis* (como na *Rep.*) é obrigatória para todos os que têm permissão de portar armas, isto é, para todos os cidadãos, aquêles todos que têm algo como direitos civis (cf. *Leis,* 753b). Os demais são todos "banáusicos", quando não escravos (cf. *Leis,* 741e e 743d, e nota 4 ao cap. 11).

É interessante ver que Barker, que odeia o militarismo, acredita que Platão mantinha opinião semelhante (*Greek Political Theory,* 298-301). Na verdade, Platão não elogia a guerra e chega mesmo a falar contra ela. Mas muitos militaristas prègam paz e praticam guerra; e o estado de Platão é governado pela casta militar, isto é, pelos sábios ex-soldados. Esta observação vale tanto para as *Leis* (cf. 753b) como para a *República.*

34 — Estrita legislação a respeito das refeições — especialmente das "refeições em comum" — e também acêrca dos costumes de beber, desempenha considerável parte na obra de Platão; cf. p. ex., *Rep.* 416e, 458c, 547d/e; *Leis,* 625e, 633a (onde as refeições obrigatórias em comum se dizem instituídas com vistas à guerra), 762b, 780-783, 806c sg., 839c, 842b. Platão sempre acentua a importância das refeições em comum, de acôrdo com os costumes de Creta e Esparta. Interessante é também a preocupação do tio de Platão, Crítias, com essas questões. (Cf. Diels 2, Crítias, fr. 33).

Com a alusão á anarquia das "bêstas ferozes", no final da presente citação, cf. também *Rep.* 563c.

35 — Cf. E. B. England, em sua edição das *Leis,* vol. I, p. 514, nota a 739b8 segs. As citações de Barker, ob. cit., são: pág. 149 e 148. Incontáveis passagens similares podem ser encontradas nos escritos da maioria dos platônicos. Ver, porém, a observação de Sherrington (cf. nota 28 a êste capítulo) de que dificilmente será correto dizer que um cardume ou um rebanho sejam inspirados pelo altruísmo. O instinto de grei e o egoísmo tribal, assim como o apêlo a êsses instintos, não devem ser misturados com a abnegação.

36 — Cf. *Rep.*, 424a, 449c; *Fedro,* 279c; *Leis,* 739c: ver nota 32 (1). (Cf. também *Lisis,* 207c e Eurípides, *Orest.*, 725). Para a possível conexão dêste princípio com o comunismo dos cristãos primitivos e dos marxistas ver nota 29 (2) ao cap. 5.

Com referência à teoria individualista da justiça e da injustiça do *Górgias,* cf. p. ex. os exemplos dados no *Górgias,* 468b segs., 508d/e. Essas passagens provàvelmente ainda mostram influência socrática (cf. nota 56 ao cap. 10). O individualismo de Sócrates é mais claramente expresso em sua famosa doutrina da auto-suficiência do homem bom; doutrina que é mencionada por Platão na *Rep.*, (387d/e) apesar do facto de contradizer redondamente uma das principais teses da *Rep.*, a saber, a de que sòmente o estado por ser auto-suficiente. (Cf nota 25 e o texto dessa e das notas seguintes, cap. 5).

37 — *Rep.*, 368b/c.

38 — Cf. especialmente *Rep.*, 344a segs.

39 — Cf. *Leis,* 923b.

40 — *Rep.*, 434a-c. (Cf. também texto de nota 6 e nota 23 ao presente capítulo, e notas 27 (3) e 31, cap. 4).

41 — *Rep.*, 466b-c. Cf. também *Leis,* 715b-c e muitas outras passagens contra o mau uso anti-holístico das prerrogativas de classe. Ver também nota 28 a êste capítulo e nota 25 (4) ao cap. 7.

42 — O problema a que aqui se alude é o do "paradoxo da liberdade"; cf. nota 4, cap. 7. — Para o problema do contrôle da educação pelo estado, ver nota 13 ao cap. 7.

43 — Cf. Aristóteles, *Pol.*, III, 9, 6, sgs. (1280a). Cf. Burke, *French Revolution* (ed. 1815, vol. V, 184; a passagem é apropriadamente citada por Jowett em suas notas ao trecho de Aristóteles; ver sua edição da *Pol.* de Aristóteles, vol. II, 126). A citação de Aristóteles mais adiante no parágrafo é ob. cit., III, 9, 8 (1280b).

Field, por exemplo, oferece crítica semelhante (em seu *Plato and His Contemporaries,* 117): "Não se discute que a cidade e suas leis exerçam algum efeito educativo sôbre o caráter moral de seus cidadãos". Green, contudo, claramente mostrou (em suas *Lectures on Political Obligation*) que é impossível ao estado impor a moralidade por meio da lei. Êle teria certamente concordado com a fórmula: "Queremos moralizar a política e não politizar a moral". (Ver o fim dêste parágrafo no texto). A opinião de Green é antecipada por Spinoza (*Tract. Theol. Pol.* cap. 20): "Quem procura regular tudo por meio da lei tem mais possibilidade de encorajar o vício que de sufocá-lo."

44 — Considero a analogia entre a paz civil e a paz internacional, e entre o crime comum e o crime internacional, como fundamental para qualquer tentativa de colocar sob contrôle o crime internacional. Para essa analogia e suas limitações, assim como para a pobreza do método historicista em tais problemas, cf. nota 7 ao cap. 9.

* Entre aquêles que consideram um sonho utópico os métodos racionais para estabelecimento da paz internacional, pode ser mencionado H. J. Morgenthau (cf. seu livro *Scientific Man Versus Power Politics,* ed. inglêsa, 1947). A posição de Morgenthau pode ser resumida como a de um historicista desiludido. Compreende êle que as predições históricas são impossíveis; mas, como admite (com os marxistas, por exemplo) que o campo de aplicabilidade da *razão* (ou do método científico) é limitado ao campo da *previsibilidade,* conclui da imprevisibilidade dos acontecimentos históricos que a razão é inaplicável ao campo dos negócios internacionais.

A conclusão não é imediata, pois a predição científica e a predição no sentido da profecia histórica não são a mesma coisa. (Nenhuma das ciências naturais, com pràticamente a exceção exclusiva da teoria do sistema solar, tenta qualquer coisa de parecido á predição histórica). A tarefa da ciência social não é predizer "inclinações" ou "tendências" do desenvolvimento, nem é essa a tarefa das ciências naturais. "O melhor que as chamadas "leis sociais" podem fazer é exatamente o que de melhor podem fazer as chamadas "leis naturais", a saber, indicar certas tendências... Nem as ciências sociais, nem as naturais, são capazes de prever quais as condições que efetivamente ocorrerão e ajudarão determinada *tendência* em particular a materializar-se. Também não podem prever, com mais certeza do que um alto grau de probabilidade, que, em presença de certas condições, certas tendências se materializem", escreve Morgenthau (p. 120 sg.; grifos meus). Mas as ciências naturais não tentam a predição de tendências e só os historicistas acreditam que elas e as ciências sociais tenham tais objetivos. Em consequência, a verificação de que êsses objetivos não são realizáveis desilude sòmente os historicistas. "Muitos... cientistas políticos, entretanto, afirmam que podem... efetivamente... predizer acontecimentos sociais com alto grau de certeza. Na verdade... são vítimas de... ilusões", escreve Morgenthau. Concordo, certamente; mas isto apenas mostra que o historicismo deve ser repudiado. Admitir, porém, que o repúdio do historicismo signifique o repúdio do racionalismo em política revela um preconceito fundamentalmente historicista: a saber, o preconceito de que a profecia histórica é a base de qualquer política racional (Mencionei essa concepção como característica do historicismo no início do cap. 1).

Morgenthau ridiculariza tôdas as tentativas de colocar o poder sob o contrôle da razão e de suprimir a guerra, como oriundas de um racionalismo e um cientismo inaplicáveis à sociedade por sua própria essência. Mas é claro que êle prova demais. A paz civil tem sido

estabelecida em muitas sociedades apesar daquela ambição essencial de poder que, de acôrdo com a teoria de Morgenthau, deveria impedi-la. Êle admite êsse facto, sem dúvida, mas não vê que êle destrói a base teórica de suas asserções românticas. *

45 — A citação é de Aristóteles, *Pol.,* III, 9, 8 (1280).

(1) Digo no texto "além disso" porque acredito que as passagens a que o texto alude, isto é, *Pol.* III, 9, 6 e III, 9, 12 possivelmente também representem opiniões de Licofronte. Minhas razões para assim crer são as seguintes. De III, 96 a III, 9, 12, Aristóteles empenha-se numa crítica á doutrina que chamei protecionismo. Em III, 9, 8, cit. no texto, diretamente êle atribui a Licofronte uma concisa e perfeitamente clara formulação dessa doutrina. Das outras referências de Aristóteles a Licofronte (ver (2) nesta nota) é provável que Licofronte, dada sua idade, tenha sido, quando não o primeiro, pelo menos um dos primeiros a formular o protecionismo. Assim, parece razoável supor (embora não seja absolutamente certo) que todo o ataque ao protecionismo, isto é, III, 9, 6 a III, 9, 12, é dirigido contra Licofronte e que as várias mas equivalentes formulações do protecionismo sejam tôdas dêste. (Também se pode mencionar que Platão descreve o protecionismo como uma "opinião comum", em *Rep.,* 358c).

As objeções de Aristóteles pretendem tôdas mostrar que a teoria protecionista é incapaz de explicar a unidade local assim como a interna do estado, não levando em conta, sustenta êle (III, 9, 6), o facto de que o estado existe em função do bem estar, de que nem os escravos nem os animais podem ter quinhão (isto é, em função do bem estar do virtuoso proprietário de terras, pois todos os que percebem dinheiro, em vista de sua ocupação "banáusica", são impedidos de obter cidadania). E ainda não leva em conta a *unidade tribal* do "verdadeiro" estado, que é (II, 9, 12) "uma comunidade de bem estar em famílias e uma *agregação de famílias* em razão de uma vida completa e auto-suficiente... estabelecida entre pessoas que vivem no mesmo lugar e que se *casam entre si.*"

(2) Para o igualitarismo de Licofronte, ver nota 13 ao cap. 5. — Jowett (em *Aristotle's Politics,* II, 126) descreve Licofronte como um "retórico obscuro"; mas Aristóteles deve ter pensado diversamente, pois, nos escritos que dêle nos restam, menciona Licofronte pelo menos seis vêzes. (Em *Pol., Ret., Frag., Met., Fis., Sof. El.*).

É improvável que Licofronte fôsse muito mais jovem do que Alcidamas, seu colega na escola de Górgias, pois seu igualitarismo não teria chamado tanta atenção se tivesse sido conhecido depois que Alcidamas sucedeu a Górgias na direção da escola. Os interêsses epistemológicos de Licofronte (mencionados por Aristóteles em *Met.,* 1045b9, e *Fis.,* 185b27) são também um fator a notar, pois tornam provável que êle fôsse discípulo do primeiro período de Górgias, isto é, antes que Górgias se limitasse prática e exclusivamente á retórica. Sem dúvida, qualquer opinião sôbre Licofronte deve ser altamente especulativa, dadas as escassas informações que temos.

46 — Barker, *Greek Political Theory,* I, p. 160. Para a crítica de Hume à versão histórica da teoria do contrato, ver nota 43 ao cap. 4. Relativamente á afirmação posterior de Barker (p. 161) de que a justiça de Platão, em contraposição á da teoria do contrato, não é "algo externo" e sim interno, com respeito á alma, permito-me recordar ao leitor as freqüentes recomendações de Platão para que se usassem severas sanções a fim de obter a justiça; permanentemente aconselha êle o uso da "persuasão e da *fôrça*" (cf. notas 5, 10 e 18 ao cap. 8). Por outro lado, alguns estados democráticos mostraram que é possível ser liberal e indulgente sem aumentar a criminalidade.

Quanto á minha observação de que Barker vê em Licofronte (como eu vejo) o autor da teoria do contrato, cf. Barker, ob. cit., p. 63: "Protágoras não se antecipou ao sofista Licofronte ao elaborar a teoria do contrato". (Cf. com isto o texto de nota 27, cap. 5).

47 — Cf. *Górgias*, 483b sgs.

48 — Cf. *Górgias*, 488 sgs.

Dado o modo por que aqui Sócrates replica a Calicles, parece possível que o Sócrates histórico (cf. nota 56 ao cap. 10) tenha rebatido os argumentos em favor do naturalismo biológico do tipo de Píndaro, raciocinando da maneira seguinte: se é natural que o mais forte mande, então é natural que impere a igualdade, pois a multidão (que mostra sua fôrça pelo facto de governar) exige a igualdade. Em outras palavras, é muito provável que haja demonstrado o caráter vazio e ambíguo da exigência naturalista. E seu sucesso poderia ter inspirado Platão a apresentar sua própria versão do naturalismo.

Não desejo asseverar que a observação posterior de Sócrates (508a) sôbre a "igualdade geométrica" seja interpretada necessàriamente no sentido anti-igualitarista, isto é, para que signifique o mesmo que a "igualdade proporcional" das leis, 744b sgs. e 757a-e (cf. notas 9 e 20 (1) a êste capítulo). É isto o que Adam sugere em sua segunda nota á *Rep.*, 558c15. Mas talvez haja algo nesta sugestão, pois a igualdade "geométrica" do *Górgias* (508a) parece revelar uma influência pitagórica (cf. nota 56 (6) ao cap. 10; ver também as observações formuladas nessa nota acêrca do *Crátilo*) e bem poderia ser uma alusão a "proporções geométricas".

49 — *Rep.*, 358e. Glaucon renuncia à autoria, em 385c. Ao ler esta passagem, a atenção do leitor é fàcilmente distraída pelo problema "natureza versus convenção" que nessa passagem desempenha um papel importante, assim como no discurso de Calicles no *Górgias*. Contudo, o principal intento de Platão na *Rep.* não é derrotar o convencionalismo, mas denunciar como egoísta a consideração racional protecionista. (Das notas 27-28 ao cap. 5 e texto vê-se que o principal inimigo de Platão não era a teoria convencionalista do contrato).

50 — Se compararmos a apresentação que Platão faz do protecionismo na *Rep.* com a do *Górgias*, veremos então que realmente se trata da mesma teoria, embora, na *Rep.*, muito menos ênfase se dê á *igualdade*. Mas mesmo a igualdade é mencionada, embora só de passagem, em *Rep.*, 359c: "A natureza... pela lei convencional... é dobrada e compelida pela fôrça a honrar a igualdade". Esta observação aumenta a similaridade com o discurso de Calicles. (Ver *Górgias*, esp. 483c/d). Mas, ao contrário do que ocorre no *Górgias*, Platão abandona imediatamente a igualdade (ou antes, nem mesmo cuida do assunto) e a ela não volta, o que apenas deixa ainda mais evidente estar êle agoniado para evitar o problema. Em vez disso, deleita-se Platão na descrição do egoísmo cínico, que apresenta como a única fonte de que se origina o protecionismo. (para o silêncio de Platão sôbre o igualitarismo, cf. esp. nota 14 a êste capítulo e texto). A. E. Taylor, em *Plato, the Man and His Work* (1926) pág. 268, sustenta que enquanto Calicles parte da "natureza", Glaucon parte da "convenção".

51 — Cf. *Rep.*, 359a: minhas seguintes alusões no texto são a 359b, 360d sgs.; ver também 358c. Quanto á insistência, cf. 359a-362c e a elaboração do raciocínio até 367e. A descrição que Platão faz das tendências niilistas do protecionismo enche por inteiro nove páginas da edição Everyman da *Rep.*, indicação da significação que êle lhe dava. (Há uma passagem paralela em *Leis*, 890a sg.).

52 — Quando Glaucon termina sua apresentação, Adeimanto toma o seu lugar (com um desafio muito interessante e realmente muito pertinente para que Sócrates critique o utilitarismo), mas não antes de haver Sócrates afirmado que considera excelente a apresentação de Glaucon (362d). O discurso de Adeimanto é uma emenda ao de Glaucon e reitera a asserção de que o que chamo protecionismo provém do niilismo de Trasímaco (ver esp. 367a sgs.). Depois de Adeimanto, fala o próprio Sócrates, cheio de admiração por Glaucon assim como por Adeimanto, por não ter sido abalada sua fé na justiça apesar do facto de *haverem apresentado tão excelentemente a causa em favor da injustiça,* isto é, a teoria de que é bom infligir injustiça enquanto se puder "sair-se bem". Ao insistir na excelência dos argumentos de Glaucon e Adeimanto, "Sócrates" (isto é Platão) dá a entender que êsses raciocínios são uma expressão apropriada das idéias debatidas e enuncia por fim sua própria teoria, não para demonstrar que a exposição de Glaucon precise de emendas, mas — como êle acentua — para demonstrar que, ao contrário do sustentado pelos protecionistas, a justiça é boa e a injustiça é má. (Não se deve esquecer — cf. nota 49 a êste capítulo — que o ataque de Platão não é dirigido á teoria do contrato como tal, mas tão só contra o protecionismo; de facto, o próprio Platão não tarda em aceitar a teoria contratual (*Rep.*, 369b-c; cf. texto de nota 29, cap. 5), pelo menos em parte, incluindo a teoria de que o povo "se reune em coletividades" porque "cada um espera promover dêsse modo os seus próprios interêsses").

Deve-se também mencionar que a passagem culmina com a impressionante observação de "Sócrates" citada no texto de nota 37 dêste capítulo. Isto mostra que Platão só combate o protecionismo apresentando-o como uma forma imoral e verdadeiramente ímpia do egoísmo.

Finalmente, ao formar nosso juízo sôbre o procedimento de Platão, não devemos esquecer que êste gosta de argumentar contra a retórica e a sofisticaria; na verdade, foi êle o homem que, por seus ataques aos "Sofistas", criou as más associações relacionadas com essa palavra. Acredito que, portanto, temos tôdas as razões para censurá-lo quando êle próprio faz uso da retórica e da sofisticaria em lugar da argumentação (Cf. também nota 10 ao cap. 8).

53 — Podemos tomar Adam e Barker como representantes dos platônicos aqui mencionados. Adam diz (nota a 358e sgs.) de Glaucon que êle ressuscita a teoria de Trasímaco, acrescentando (nota a 373a sgs.) que esta teoria "é a mesma que mais tarde (em 358e sgs.) Glaucon volta a apresentar". Barker diz (ob. cit., 159) que a teoria a que chamamos protecionismo e a que êle dá o nome de "pragmatismo" está "no mesmo espírito de Trasímaco."

54 — Que o grande cético Carnéades acredita na apresentação de Platão, isso se pode ver em Cícero (*De República*, III, 8 .13, 23), onde a versão de Glaucon é apresentada, pràticamente sem alteração, como a teoria adotada por Carnéades. (Ver também o texto de notas 65 e 66 e nota 56 ao cap. 10).

A êste respeito, desejo expressar minha opinião de que se pode achar grande confôrto no facto de sempre os anti-humanitários julgarem necessário apelar para nossos sentimentos humanitários; e também no facto de nos haverem êles frequentemente conseguido persuadir de sua sinceridade. Isso mostra que êles estão bem conscientes de quão profundamente se acham êsses sentimentos arraigados na maioria de nós, e de que os desprezados "muitos" são antes demasiado bons, demasiado simples e demasiado confiantes do que demasiado maus, ao mesmo tempo que dispostos até a ouvir, de seus muitas vêzes inescrupulosos "melhores", que são indignos e egoístas de tendências materialistas, só desejosos de "encher as barrigas como as bêstas".

A legenda dêste cap. é de *Leis.*, 690b (Cf. nota 28 ao cap. 5).

1 — Cf. texto de notas 2-3 ao cap. 6.

2 — Idéias semelhantes foram expressas por J. S. Mill; assim, escreve êle em sua *Lógica* (1.ª ed., p. 557 sg.): "Embora as ações dos governantes de modo algum sejam inteiramente determinadas por seus interêsses egoístas, é uma segurança contra êsses interêsses egoístas a exigência de contrôles constitucionais". Similarmente escreve êle em *The Subjection of Women* (p. 251 da edição Everyman, grifos meus): "Quem duvida de que possa haver maior bondade, maior felicidade e maior afeição, sob o govêrno absoluto de um homem bom? Entretanto, *as leis e instituições exigem adaptação, não aos homens bons, mas aos maus.*" Por muito que eu concorde com a sentença grifada, acho que a suposição contida na primeira parte não se justifica realmente. (Cf. esp. nota 25 (3) a êste capítulo). Admissão semelhante pode ser encontrada em excelente passagem de seu *Representative Government* (1861, ver esp. p. 49) onde Mill combate a idéia platônica do rei filósofo porque, *especialmente se seu regime fôsse benevolente,* envolveria a "abdicação" da vontade e da capacidade do cidadão comum para julgar uma política.

Pode-se observar que essa admissão de J. S. Mill fêz parte de uma tentativa para resolver o conflito entre o *Essay on Government* de James Mill e o "famoso ataque de Macaulay" contra êle (como J. S. Mill o chama; cf. sua *Autobiography*, cap. V, Uma Etapa Adiante, 1.ª ed., 1873, p. 157-161; as críticas de Macaulay foram primeiramente publicadas na *Edinburgh Review*, março de 1829, junho de 1829 e outubro de 1829). Êsse conflito desempenhou grande papel no desenvolvimento de J. S. Mill; sua tentativa de resolvê-lo determinou, em realidade, o objetivo e o caráter finais de sua *Lógica* ("os capítulos principais do que mais tarde publiquei sôbre a Lógica das Ciências Morais") como nos diz em sua auto-biografia.

A solução do conflito entre seu pai e Macaulay que J. S. Mill nos propõe é esta: Diz êle que seu pai tinha razão em crer que a política era uma ciência dedutiva, mas que errava ao sustentar que "o tipo de dedução (era) o da... geometria pura", ao passo que Macaulay tinha razão em crer que fôsse de caráter mais experimental, mas errava ao considerá-la equivalente ao "método puramente experimental da química." Segundo J. S. Mill, a verdadeira solução para o método adequado da política é o método dedutivo da dinâmica, caracterizado, a seu ver, pela soma de efeitos, tal como a ilustra o princípio da composição de fôrças.

Não creio que haja muita coisa nesta análise (que, fora outras coisas, se baseia em má interpretação da dinâmica e da química). Contudo, o pouco que tem pareceria defensável.

James Mill, como tantos antes e depois dêle, tentou "deduzir a ciência do govêrno dos princípios da natureza humana", como dizia Macaulay (na parte final de seu primeiro artigo), estando êste certo, creio eu, ao qualificar essa tentativa como "absolutamente impossível". O método de Macaulay, também, podia ser descrito como bastante mais empírico, na medida em que fazia pleno uso dos factos históricos a fim de refutar as teorias dogmáticas de J. Mill. Mas o método que pôs em prática nada tem a ver com o da química, ou com aquêle que J. S. Mill acreditava fôsse o da química (nem com o método indutivo baconiano que Macaulay, irritado com o silogismo de J. S. Mill, elogiou). Era simplesmente o método de repelir demonstrações lógicas

inválidas num campo em que nada de interêsse poderia ser lògicamente demonstrado, e de discutir teorias e situações possíveis á luz de teorias e possibilidades alternativas e de evidências factuais da história. Um dos principais pontos em foco era o de que J. Mill acreditava haver demonstrado a necessidade de produzirem a monarquia e a aristocracia um regime de terror — ponto que foi fàcilmente refutado por exemplos. As duas passagens de J. S. Mill citadas no início desta nota mostram a influência dessa refutação.

Macaulay sempre acentuou que apenas desejava refutar as provas de Mill, e não pronunciar-se sôbre a verdade ou falsidade de suas alegadas conclusões. Só isso teria mostrado claramente que êle não tentou pôr em prática o método indutivo que tanto louvara.

3 — Cf., p. ex., a observação de E. Meyer (*Gesch. d. Altertums*, V, p. 4) de que o "poder é, em sua própria essência, indivisível".

4 — Cf. *Rep.*, 562b-565e. No texto, estou aludindo esp. a 562c: "Não conduz o excesso (de liberdade) os homens a um estado tal que começam a querer ardentemente uma tirania?" Cf. ainda 563d/e: "E no fim, como bastante bem sabeis, êles não dão qualquer importância às leis, quer escritas, quer não escritas, pois não querem ter déspota de qualquer natureza sôbre êles. Esta é pois a origem de que surge a tirania" (para o princípio dêste trecho ver nota 19 a cap. 4).

Outras observações de Platão sôbre os *paradoxos da liberdade e da democracia* estão em: *Rep.*, 564a: "Dêste modo, é provável que muita liberdade não se converta senão em muita escravidão, tanto no indivíduo como no estado... Daí ser razoável supor que a tirania não chega ao poder senão por intermédio da democracia. Daquilo que eu considero ser o maior excesso possível de liberdade nasce a mais dura e pesada forma de escravidão". Ver também *Rep.*, 565c/d: "Não tem o povo comum o hábito de converter um homem em seu campeão ou líder partidário e de exaltar sua posição, fazendo-o grande?" — "Êsse é seu costume". — "Então parece claro que, onde quer que surja uma tirania, essa liderança partidária democrática será a origem de que ela nasce."

O chamado *paradoxo da liberdade* é o argumento de que a liberdade, no sentido da ausência de qualquer contrôle restritivo, deve levar á maior restrição, pois torna os violentos livres para escravizarem os fracos. Esta idéia, de forma levemente diferente e com tendência muito diversa, é claramente expressa por Platão.

Menos conhecido é o *paradoxo da tolerância*: a tolerância ilimitada pode levar ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos a tolerância ilimitada até àqueles que são intolerantes; se não estivermos preparados para defender uma sociedade tolerante contra os ataques dos intolerantes, o resultado será a destruição dos tolerantes e, com êles, da tolerância. — Nesta formulação, não quero implicar, por exemplo, que devamos sempre suprimir a manifestação de filosofias intolerantes; enquanto pudermos contrapôr a elas a argumentação racional e mantê-las controladas pela opinião pública, a supressão seria por certo pouquíssimo sábia. Mas deveríamos proclamar o *direito* de suprimí-las, se necessário mesmo pela fôrça, pois bem pode suceder que não estejam preparadas para se opor a nós no terreno dos argumentos racionais e sim que, ao contrário, comecem por denunciar qualquer argumentação; assim, podem proibir a seus adeptos, por exemplo, que dêem ouvidos aos argumentos racionais por serem enganosos, ensinando-os a responder aos argumentos por meio de punhos e pistolas. Deveremos então reclamar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar os intolerantes. Deveremos exigir que todo movimento que prêgue a in-

tolerância fique á margem da lei e que se considere criminosa qualquer incitação á intolerância e á perseguição, do mesmo modo que no caso da incitação ao homicídio, ao sequestro de crianças ou á revivescência do tráfego de escravos.

Outro dos paradoxos menos conhecidos é o *paradoxo da democracia*, ou, mais precisamente, do govêrno da maioria; isto é, a possibilidade de que a maioria possa decidir que um tirano deva reinar. Que a crítica de Platão á democracia pode ser interpretada do modo aqui esboçado e que o princípio do govêrno da maioria pode levar a auto-contradições, isso foi primeiro sugerido, tanto quanto sei, por Leonard Nelson (cf. nota 25 (2) a êste capítulo). Não penso, porém, que Nelson, que, a despeito de seu apaixonado humanitarismo e de sua ardente luta pela liberdade, adotou muito da teoria política de Platão, e especialmente o princípio platônico da liderança, se tenha dado conta de que argumentos análogos podem ser suscitados contra tôdas as diversas formas particulares da *teoria da soberania*.

Todos êsses paradoxos podem ser fàcilmente evitados se formularmos nossas exigências políticas, do modo sugerido na secção II dêste capítulo, ou talvez de uma maneira como esta: exigirmos um govêrno que governe de acôrdo com os princípios do igualitarismo e do protecionismo; que tolere todos os que se disponham a agir do mesmo modo, isto é, que sejam tolerantes; que seja controlado pelo público e lhe preste contas. E podemos acrescentar que alguma forma de voto majoritário, juntamente com instituições para manter o público bem informado, são o melhor, embora não infalível, meio de controlar tal govêrno. (Não há meios infalíveis). Cf. também cap. 6, os quatro últimos parágrafos do texto anterior á nota 46; texto de nota 20, cap. 17; nota 7 (4) ao cap. 24; e nota 6 a êste capítulo.

5 — Mais observações sôbre êste ponto serão encontradas no cap. 19.

6 — Cf. passagem (7) na nota 4 ao cap. 2. As seguintes observações sôbre os *paradoxos da liberdade e da soberania* talvez pareçam levar a discussão demasiado longe; como, porém, os argumentos aqui discutidos são de caráter um tanto formal, pode ser justo também torná-los mais consistentes, ainda que isso envolva algo aproximado a fiar fino demais. Além disso, minha experiência em debates dêsse tipo leva-me a esperar que os defensores do princípio da liderança, isto é, da soberania dos melhores ou dos mais sábios, possam efetivamente oferecer o seguinte contra-argumento: (a) se o "mais sábio" decide que governe a maioria, então não será realmente sábio. Como consideração ulterior, poderiam acrescentar em apôio dessa afirmação que (b) um sábio jamais estabeleceria um princípio capaz de conduzir a contradições como a do govêrno da maioria. Minha resposta a (b) seria a de que apenas nos basta alterar a decisão do "sábio" de tal modo que êle fique livre de contradições. (Por exemplo, êle poderia decidir em favor de um govêrno obrigado a reger-se de conformidade com o princípio do igualitarismo e do protecionismo e controlado pelo voto da maioria. Esta decisão do sábio poria fim ao princípio de soberania e, visto como eliminaria assim tôda contradição, poderia corresponder á decisão de um "sábio"; mas é claro que isto não basta para livrar o princípio do govêrno do mais sábio de *suas próprias* contradições). O outro argumento (a) representa um problema diferente. De facto, impele-nos perigosamente a definir a "sabedoria" ou "bondade" de um político de forma tal que só mereça essas qualificações se se achar decidido a não abandonar o poder. E, na verdade, a única teoria da soberania livre de contradições seria a teoria que exigisse que apenas um homem absolutamente decidido a aferrar-se ao

poder é que deveria governar. Os que acreditam no princípio da liderança deveriam enfrentar francamente esta consequência lógica de seu credo. Para ser livre de contradições, êle implica não o govêrno do melhor ou do mais sábio, mas o govêrno do homem forte, do poderoso. (Cf. também nota 7 ao cap. 24).

7 — * Cf. minha conferência "*Towards a Rational Theory of Tradition*", (publicada primeiramente em *The Rationalist Yearbook*, 1949) onde tento mostrar que as tradições desempenham uma espécie de papel intermédio e intermediário entre as *pessoas* (e as decisões pessoais) e as *instituições*. *

8 — Quanto ao comportamento de Sócrates sob o regime dos Trinta, ver *Apol.* 32c. Os Trinta tentaram envolver Sócrates em seus crimes, mas êle resistiu. Isso teria significado para êle a morte, se o regime dos Trinta durasse um pouco mais. Cf. também notas 53 e 56 ao cap. 10. Quanto á afirmação dêste parágrafo, mais adiante, de que a sabedoria consiste em conhecer as limitações do próprio conhecimento, ver *Carmides*, 167a, 170a, onde o significado de "conhece-te a ti mesmo" é explicado dêsse modo; a *Apologia* (cf. esp. 23a-b) exprime tendência semelhante (da qual ainda há um eco no *Timeu*, 72a). Sôbre as importantes modificações na interpretação de "conhece-te a ti mesmo" que se verificam no *Filebo*, ver nota 26 a êste capítulo (Cf. também nota 15 ao cap. 8).

9 — Cf. Platão, *Fedon*, 96-99. Creio que *Fedon* é ainda parcialmente socrático, mas muito amplamente platônico. A história de seu desenvolvimento filosófico narrada pelo Sócrates do *Fedon* tem dado origem a muita discussão. Acredito que não seja uma autobiografia autêntica nem de Sócrates nem de Platão. Sugiro que é simplesmente a *interpretação dada por Platão* ao desenvolvimento de Sócrates. A atitude de Sócrates para com a ciência (atitude que combinava o mais agudo interêsse pela argumentação racional com uma espécie de agnosticismo moderno) era incompreensível a Platão. Tentou êle explicá-la referindo-se ao atraso da ciência ateniense no tempo de Sócrates, em contraposição ao pitagorismo. Platão apresenta, assim, essa atitude agnóstica de modo tal que não mais é ela justificada á luz do pitagorismo de adoção recente. (E tenta mostrar quanto as novas teorias metafísicas da alma teriam atraído o ardente interêsse de Sócrates pelo indivíduo; cf. notas 44 e 56 ao cap. 10 e nota 58 ao cap. 8).

10 — É a versão que envolve a raiz quadrada de 2 e o problema da irracionalidade, isto é, o próprio problema que precipitou a dissolução do pitagorismo. Refutando a aritmetização pitagórica da geometria, deu ela origem a métodos geométrico-dedutivos específicos, que conhecemos de Euclides (Cf. nota 9 (2) ao cap. 6). O uso dêste problema no *Menon* pode ser relacionado ao facto de haver uma tendência em certas partes dêste diálogo para "exibir" a familiaridade do autor (dificilmente a de Sócrates) com os "mais recentes" desenvolvimentos e métodos filosóficos.

11 — *Górgias*, 521d sg.

12 — Cf. Crossman, *Plato To-Day*, 118. "Em face dêsses três erros cardeais da democracia ateniense..." Pode-se ver da ob. cit., 93, quão verdadeiramente Crossman entende Sócrates: "Tudo quanto há de bom em nossa cultura ocidental nasceu dêsse espírito, quer o encontremos em cientistas, sacerdotes, ou políticos, ou simplesmente homens e mulheres comuns que recusaram preferir falsidades políticas à pura verdade... afinal, seu exemplo é a única fôrça que pode romper a ditadura da fôrça e da ambição... Sócrates mostrou que a filosofia nada mais é do que a objeção consciente ao preconceito e à falta de razão."

13 — Cf. Crossman, ob. cit., 117 sg. (o primeiro grifo é meu). Parece que Crossman esqueceu momentâneamente que, no estado de Platão, a educação é um monopólio de classe. É verdade que na *Rep.* a posse de dinheiro não é uma chave para a educação superior. Mas isso não tem a menor importância. O ponto importante é que só os membros da classe dirigente são educados. (Cf. nota 33 ao cap. 4). Além disso, Platão, pelo menos para o fim de sua vida, Platão foi tudo menos um adversário da plutocracia, que êle preferia muito a uma sociedade sem classes ou igualitária. Cf. a passagem de *Leis,* 744b sgs. citada na nota 20 (1) ao cap. 6. Quanto ao problema do contrôle estatal da educação, cf. nota 42 a êsse capítulo e notas 39-41 ao cap. 4.

14 — Burnet supõe (*Greek Philosophy,* I, 178) que a *República* é puramente socrática (ou mesmo pré-socrática, opinião que pode estar mais próxima da verdade; cf. esp. A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940). Mas não faz qualquer tentativa séria para conciliar essa opinião com uma importante declaração de Platão que extrai de sua *Sétima Carta* (326a, cf. *Greek Philosophy,* I, 218), que êle considera autêntica. Cf. nota 56 (5, d) ao cap. 10.

15 — *Leis,* 942c, cit. em forma mais ampla no texto de nota 33, cap. 6.

16 — *Rep.,* 540c.

17 — Cf. citações de *Rep.,* 473c-e, transcritas no texto de nota 44 do capítulo 8.

18 — *Rep.,* 498b-c. Cf. *Leis,* 634d-e, onde Platão louva a lei dórica que "proíbe a qualquer jovem indagar se leis tais são justas e leis quais são injustas, proclamando tôdas unânimemente justas." Só os anciãos podem criticar uma lei, alude o velho escritor, mas só o podem fazer quando não esteja próximo qualquer jovem. Ver também texto de nota 21 dêste capítulo e notas 17, 23 e 40 ao cap. 4.

19 — *Rep.* 497d.

20 — Ob. cit., 537. As citações seguintes são de 537d-e e 539d. A "continuação desta passagem" é 540b-c. Outra observação sumamente interessante acha-se em 536c-d, onde Platão declara que as pessoas escolhidas (na passagem anterior) para os estudos dialéticos são decididamente por demais velhas para aprender disciplinas novas.

21 — * Cf. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* p. 79, e o *Parmênides,* 135c-d. *

Grote, o grande democrata, comenta veemente êste ponto (isto é, o relativo às passagens "mais brilhantes" da *Rep.,* 537c-540): "O decreto que proíbe o debate dialético com a juventude... é francamente anti-socrático... Parece tirado, em verdade, das acusações de Melito e Anitos no processo contra Sócrates... Em nada difere da principal imputação que lhe fizeram, a saber, a de corromper a juventude... E quando observamos que (Platão) proíbe qualquer intercâmbio com os indivíduos de menos de trinta anos, é de observar como singular coincidência ser esta a exata proibição que Crítias e Calicles impuseram efetivamente ao próprio Sócrates, durante o curto domínio dos Trinta Oligarcas em Atenas." (Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates,* ed. 1875, vol. III, 239).

22 — A idéia, discutida no texto, de aquêles que são bons para obedecer também são bons para mandar, é de Platão, cf. *Leis,* 762e.

Toynbee demonstrou de forma admirável a eficácia com que o sistema platônico pode operar para educar os dirigentes numa sociedade detida; cf. *A Study of History,* III, esp. 33 sgs.; cf. notas 32 (3) e 45 (2) ao cap. 4.

23 — Alguém talvez possa perguntar como um individualista pode reclamar devotamento a qualquer causa, e em especial a uma causa tão abstrata como a indagação científica. Mas tal pergunta apenas revelaria o velho engano (discutido no capítulo anterior) de identificar individualismo e egoísmo. Um individualista pode não ser egoísta, pode devotar-se não só a auxiliar os indivíduos como também ao desenvolvimento de meios institucionais para auxiliar os demais. (Fora isso, não penso que o devotamento deva ser *reclamado,* mas apenas *encorajado*). Acredito que o devotamento a certas instituições, por exemplo, às de um estado democrático, e mesmo a certas tradições, pode encaixar-se bem no domínio do individualismo, desde que não se percam de vista os alvos humanitários dessas instituições. O individualismo não pode ser identificado com o personalismo anti-institucional. Êste é um êrro freqüentemente cometido por individualistas. Estão êles certos em sua hostilidade ao coletivismo, mas confundem instituições com coletivos (êstes proclamam ser fins em si mesmos) e, portanto, tornam-se personalistas anti-institucionais, o que os conduz perigosamente para perto do princípio da liderança. (Acredito que isso em parte explique a atitude hostil de Dickens para com o Parlamento). Quanto à minha terminologia ("individualismo" e "coletivismo") ver texto de notas 26-29, cap. 6.

24 — Cf. Samuel Butler, *Erewhon,* p. 135 (1872), edição Everyman.

25 — Cf., para êsses acontecimentos: Meyer, *Gesch. d. Altertums,* V, 522-525, e 488 sgs.; ver também nota 69 ao cap. 10. A Academia era famosa por educar tiranos. Entre os discípulos de Platão estavam Cairon, mais tarde tirano de Pele, Eurasto e Corisco, tiranos de Esquépsis (perto de Atarneu), e Hermias, mais tarde tirano de Atarneu e Assos (Cf. *Aten.,* XI, 508, e Estrabão, XIII, 610). Hermias, segundo algumas fontes, foi discípulo direto de Platão; de acôrdo com a chamada "Sexta Carta Platônica", cuja autenticidade é discutível, talvez êle fôsse apenas um admirador de Platão disposto a aceitar seus conselhos. Hermias tornou-se protetor de Aristóteles e do terceiro diretor da Academia, o discípulo de Platão, Xenócrates.

Quanto a Perdicas III e suas relações com o aluno de Platão Eufaco, ver *Aten.,* XI, 505 sgs., onde também se fala de Calipo como discípulo de Platão.

(1) A falta de sucesso de Platão como educador não é muito surpreendente se considerarmos os princípios de educação e seleção desenvolvidos no primeiro livro das *Leis* (a partir de 637d e esp. em 643a: "Definamos a natureza e significado da educação", até o final de 650b). Êste texto, com efeito, nos diz que existe um grande instrumento para a educação, ou melhor, para a seleção dos homens em quem podemos confiar. E êsse meio é o vinho, que, ao embriagar as pessoas postas à prova, solta-lhes a língua e permite que façamos uma idéia do que elas realmente são. "Que mais adequado do que o vinho para, primeiro, pôr a prova o caráter de um homem e, depois, adestrá-lo? Que é mais barato e menos censurável?" (649d-e). Até agora, não vi o método da bebida discutido por qualquer dos educadores que glorificam Platão. Isso é estranho, pois o método é ainda amplamente usado, especialmente nas universidades, embora talvez já não seja tão barato.

(2) Fazendo justiça ao princípio da liderança, devemos admitir, contudo, que outros foram mais afortunados do que Platão em sua seleção. Leonard Nelson (cf. nota 4 a êste cap.), por exemplo, que acreditava nesse princípio, parece ter tido a capacidade única de atrair, como de escolher, certo número de homens e mulheres que permane-

ceram leais á sua causa, nas circunstâncias mais tentadoras e difíceis. Mas a sua causa era melhor que a de Platão; era a idéia humanitária da liberdade e da justiça igualitária. * (Alguns dos ensaios de Nelson foram recentemente publicados numa tradução inglêsa, pela Yale University Press, sob o título de *Socratic Method and Critical Philosophy,* 1949. O ensaio de apresentação, muito interessante, é de Julius Kraft). *

(3) Esta fraqueza fundamental permanece na teoria do ditador benevolente, teoria que ainda floresce mesmo entre alguns democratas. Tenho em mente a teoria da personalidade dirigente cujas intenções visam ao melhor para seu povo e em quem se pode confiar. Mesmo se esta teoria fôsse aceitável, mesmo que pudéssemos crer que um homem conseguisse continuar, sem ser controlado ou contrabalançado, em tal atitude, como admitiríamos que êle encontrasse um sucessor da mesma rara excelência? (Cf. também notas 3 e 4 ao cap. 9 e nota 69 ao cap. 10).

(4) Relativamente ao problema do poder, mencionado no texto, é interessante comparar o *Górgias* (525e sg.) com a *Rep.* (615d sg.). As duas passagens são estreitamente paralelas. Mas o *Górgias* insiste em que os maiores criminosos são *sempre* "homens procedentes da classe que está com o poder"; as pessoas particulares, diz-se, podem ser más, porém não incuráveis. Na *Rep.*, esta clara advertência contra a influência corruptora do poder é omitida. A maior parte dos grandes pecadores é de tiranos, mas, diz-se, "também há entre êles certas pessoas particulares". (Na *Rep.*, Platão repousa no interêsse próprio, que, confia, impedirá os guardiães de fazerem mau uso de seu poder; cf. *Rep.*, 466b-c, cit. no texto de nota 41, cap. 6. Não fica inteiramente claro por que razão o interêsse próprio teria tão benéfico efeito sôbre os guardiães e não sôbre os tiranos).

26 — * Nos primeiros (socráticos) diálogos (p. ex. na *Apol.* e no *Carmides;* cf. nota 8 ao presente cap., nota 15 ao cap. 8 e nota 56 (5) ao cap. 10), a sentença "conhece-te a ti mesmo" é interpretada como "conhece quão pouco conheces". O último diálogo (platônico) *Filebo,* entretanto, introduz uma mudança sutil mas muito importante. A princípio (48c/d sg.) a sentença é aí interpretada implìcitamente do mesmo modo, pois dos muitos que não conhecem a si mesmos é dito "proclamarem... mentindo, que são sábios". Mas esta interpretação é agora desenvolvida do seguinte modo: Platão divide os homens em duas classes, os fracos e os poderosos. A ignorância e loucura do fraco é descrita como risível, ao passo que a *ignorância do forte* é "adequadamente chamada "má" e "odiosa"..." Mas isso implica a doutrina platônica de que *quem detém o poder deve ser sábio e não* ignorante (ou de que só quem é sábio deve deter o poder), em contraposição à doutrina socrática original de que (todos e especialmente) *quem detém o poder deve ter consciência de sua ignorância.* (Não há, por certo, qualquer sugestão no *Filebo* de que a "sabedoria", por sua vez, deva ser interpretada como "a consciência das próprias limitações"; ao contrário, a sabedoria envolve aí um perito conhecimento do ensinamento pitagórico e da Teoria Platônica das Formas, tal como desenvolvida no *Sofista*). *

NOTAS AO CAPÍTULO 8

Sôbre a legenda dêste capítulo, tirada da *Rep.*, 540c-d, cf. nota 37 a êste cap. e nota 12 ao cap. 9, onde a passagem é mais extensamente citada.

1 — *Rep.*, 475e; cf. também, por ex., 485b sg., 501c.
2 — Ob. cit., 389b sg.
3 — Ob. cit., 389c/d; cf. também *Leis,* 730b sgs.
4 — Para esta e as três citações seguintes, cf. *Rep.*, 407e e 406c. Ver também *Pol.*, 293a sg. e 295b-296e, etc.

5 — Cf. *Leis,* 720c. É interessante notar que a passagem (718c-722b) serve para apresentar a idéia de que o estadista deve usar a *persuasão*, juntamente com a fôrça (722b); e como por "persuasão" das massas Platão geralmente entende a propaganda mentirosa (cf. notas 9 e 10 a êste cap. e a citação de *Rep.*, 414b/c ali no texto) verifica-se que o pensamento de Platão em nossa passagem das *Leis,* apesar de sua nova amabilidade, é ainda dominado pelas velhas associações — o político-médico, a administrar mentiras. Mais adiante, nas *Leis,* Platão queixa-se de um tipo oposto de médico: aquêle que fala por demais sôbre filosofia com seu cliente, em vez de concentrar-se na cura. É bastante provável que aí Platão relate algumas de suas experiências quando esteve doente ao escrever as *Leis.*

6 — *Rep.*, 389b. Com a curta citação seguinte cf. *Rep.* 459c.

7 — Cf. Kant, *Da Paz Eterna,* Apêndice. (*Werke,* ed. Cassirer, 1914, vol. VI, 457). Cf. tradução inglêsa de M. Campbell Smith, 1903, p. 162 sgs.

8 — Cf. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 130; cf. também as páginas imediatamente precedentes. Parece que Crossman ainda crê que as mentiras propagandísticas eram forjadas para consumo exclusivo dos governados e que Platão pretendia educar os governantes no pleno uso de suas faculdades críticas, pois vejo agora (em *The Listener,* vol. 27, pág. 750, que êle escreve: "Platão acreditava na liberdade de palavra e na liberdade de discussão apenas para os poucos escolhidos". Mas o facto é que êle não acreditava absolutamente nisso. Tanto na *República* como nas *Leis* (cf. as passagens citadas nas notas 18-21 ao cap. 7 e o texto) êle expressa seu temor de que qualquer pessoa que não haja alcançado os limites da ancianidade possa pensar ou falar livremente, pondo assim em perigo a rigidez da doutrina detida e, portanto, a petrificação da sociedade detida. Ver também as duas notas seguintes.

9 — *Rep.* 414b/c. Em 414d, Platão ratifica sua esperança de persuadir "os próprios governantes, a classe militar e em seguida o resto da cidade" da verdade de suas mentiras. Posteriormente parece haver-se arrependido de sua franqueza, pois no *Estadista,* 269b sgs. (ver esp. 271b; cf. também a nota 6 (4) ao cap. 3) fala como se êle mesmo acreditasse na verdade do Mito dos Terrígenos, que na *Rep.* havia hesitado em apresentar, (ver nota 11 a êste capítulo) mesmo como uma "mentira senhorial".

* O que traduzimos como "mentira senhorial" costuma ser traduzido como "mentira nobre" ou "nobre falsidade", ou, mesmo, "ficção benigna".

A tradução literal da palavra "gennaios", que agora traduzo como senhorial, é "altamente nascido" ou "de nobre ascendência". Dêste modo, á expressão "mentira senhorial" é, em todo caso, tão literal como "mentira nobre", e evita as associações que a palavra "nobre" traz consigo e que de modo algum se enquadram na situação; mentira nobre seria, por exemplo, a de quem tomasse sôbre si dêsse modo um ônus ou uma responsabilidade que o pusesse em perigo, como no caso da mentira de Tom Sawyer, com a qual êle lança sôbre si mesmo a culpa de Becky e que o juiz Thatcher (no capítulo XXXV) qualifica de "nobre, generosa e magnânima". Nenhuma razão, contudo, há para considerar a nossa "mentira senhorial" com êsse sentido; daí porque

a tradução como "mentira nobre" apenas obedece á típica preocupação de idealizar Platão. Cornford traduz — "um audaz... vôo de imaginação" e combate, em nota de pé de página, a tradução "mentira nobre", citando trechos em que "gennaios" significa "em escala generosa"; mas, na realidade, seria perfeitamente lícito e adequado traduzí-la por "grande mentira" ou "mentira maiúscula". Ao mesmo tempo, porém, Cornford se mostra contrário ao uso da palavra "mentira"; de facto, ao referir-se ao mito, chama-o "inofensiva alegoria de Platão" e ataca a idéia de que Platão "pudesse aprovar as mentiras, na sua maior parte sem nobreza, que hoje chamamos propaganda", expressando o seguinte, em nota de pé de página: "Advirta-se que os próprios guardiães devem aceitar esta alegoria na medida do possível. Não se trata, pois, de mera "propaganda" imposta ás massas pelos governantes". Tôdas essas tentativas de idealizar Platão, porém, não podem deixar de fracassar. O próprio Platão deixa bem estabelecido que a mentira é tal que devemos sentir vergonha dela; ver a última citação, na nota 11, abaixo. (Na primeira edição dêste livro traduzi "mentira inspirada", aludindo a seu "alto nascimento" e sugeri, como alternativa, "mentira engenhosa"; mas muitos amigos platônicos criticaram ambas as traduções, classificando-as como demasiado livres ou tendenciosas. Mas o "audaz vôo da imaginação" de Cornford toma o têrmo "gennaios" precisamente no mesmo sentido). Ver também notas 10 e 18 a êste capítulo.

10 — Cf. *Rep.*, 509 sgs. cit. no texto de nota 35, cap. 5; quanto á *persuasão e a fôrça* ver também *Rep.* 366d, analisado na nota presente, abaixo, assim como os trechos a que aludem as notas 5 e 18 dêste capítulo.

A palavra grega ("peithō"; sua personificação é uma deusa sedutora, uma aia de Afrodite) habitualmente traduzida como *persuasão* pode significar: a) "persuasão por meios lícitos" e b) "captação por meios ilícitos", isto é, um "artifício ou artimanha" (ver abaixo, (D), isto é, *Rep.* 414c), e às vêzes também quer dizer, ainda, "persuasão por meio de dádivas", ou subôrno (ver abaixo (D), isto é, *Rep.* 390e). Particularmente na expressão "persuasão e fôrça", a palavra "persuasão" é interpretada, amiude, no sentido assinalado em a), sendo em geral traduzida (e às vêzes corretamente) como "por meios lícitos ou ilícitos" (cf. trad. de Davies e Vaughan: "por meios lícitos, ou ilícitos", que aparece na passagem (C). (*Rep.*. 365d, cit. abaixo). Creio, entretanto, que Platão, ao recomendar "persuasão e fôrça" como instrumentos de técnica política, usa as palavras num sentido mais literal e que recomenda o uso da propaganda retórica juntamente com o da violência (Cf. *Leis*, 753a).

As passagens seguintes são significativas quanto ao uso, por Platão, da palavra persuasão no sentido b) e especialmente em conexão com a propaganda política. (A) *Górgias*, 453a a 466a, esp. 454b-455a; *Fedro*, 260b sgs.: *Teet.*, 201a: *Sofista*, 222c; *Estadista*, 269b sgs., 304c/d; *Filebo*, 58a. Em tôdas essas passagens, a persuasão (a "arte da persuasão", em contraposição à "arte de comunicar conhecimento verdadeiro") é associada à retórica, ao faz-crer, à propaganda. Na *Rep.*, 364b sg., esp. 364e-365d (cf. *Leis*, 909b) é trecho que merece atenção. (B) Em 364e ("êles persuadem", isto é, fazem crer errôneamente, "não só a indivíduos, como a cidades inteiras"). A palavra é utilizada em grande parte com o mesmo sentido que em 414b/c citado no texto de nota 9 dêste capítulo, a saber, a passagem da "mentira senhorial". (C) 365d é de sumo interêsse, porque nêle se utiliza um têrmo que Lindsay traduz corretamente por "fraudar" como equivalente de "persuadir". ("A fim de não ser apanhados... temos os mestres da

persuasão á nossa disposição;..., assim, pela *persuasão e a fôrça*, escaparemos á punição. Mas, pode-se objetar, ninguém pode *fraudar ou forçar* os deuses"...) Além disso, (D) na *Rep.*, 390e sg., a palavra persuasão é usada no sentido de subôrno. (Êste uso deve ser antigo; a palavra é suposta como citação de Hesíodo. Interessante é ver que Platão, que tantas vêzes contesta a idéia de poderem os homens "persuadir" ou subornar os deuses, faz algumas concessões a ela na passagem seguinte, 399a/b). A seguir chegamos a 414b/c, a passagem da "mentira senhorial"; imediatamente após êsse trecho, em 414c (conf. também a nota seguinte), "Sócrates" faz a cínica observação (E): "Seria necessária muita persuasão para fazer alguém acreditar nesta história". Por fim, posso mencionar (F) *Rep.*, 511d e 533e, onde Platão fala de persuasão, ou crença, ou fé (a raiz da palavra grega para "persuasão" é a mesma da nossa "fé") como uma faculdade cognitiva inferior da alma, correspondente á formação da opinião (enganosa) acêrca das coisas em fluxo (Cf. nota 21 ao cap. 3 e esp. o uso de "persuasão em *Tim.*, 51e), em contraposição ao conhecimento racional das Formas imutáveis. Sôbre o problema da persuasão "moral", ver também o cap. 6, esp. notas 52/54 e texto, e cap. 10, esp. texto de notas 56 e 59 e nota 69.

11 — *Rep.*, 415a. A citação seguinte é de 415c. (Ver também *Crátilo*, 398a) Cf. notas 12-14 ao presente capítulo e texto e notas 27 (3), 29 e 31 ao cap. 4.

(1) Sôbre minha afirmação no texto, antes neste parágrafo, relativamente á inquietação de Platão, ver *Rep.*, 414c-d e a nota anterior (E): "Seria necessária muita persuasão para fazer alguém acreditar nesta história", diz Sócrates. — "Parece um tanto relutante a contá-la", diz Glaucon. — "Compreenderás minha relutância — diz Sócrates — quando eu a tiver contado". — "Fala e não temas", diz Glaucon. Êste diálogo apresenta o que chamo a *primeira idéia do Mito* (apresentado por Platão no *Estadista* como uma história verdadeira; cf. nota 9 a êste capítulo; v. também *Leis*, 740a). Como se menciona no texto, Platão sugere que está nesta "primeira idéia" a razão de sua hesitação, pois Glaucon replica a essa idéia: "Não é sem razão que por tanto tempo ficaste com vergonha de contar tua mentira". Nenhuma observação retórica semelhante é feita depois que Sócrates contou "o resto da história", isto é, o Mito do Racismo.

* (2) Com relação guerreiros autóctones, devemos lembrar que a nobreza ateniense proclamava (em contraposição á dória) ser aborígene de seu país, nascida da terra "como as cigarras", como diz Platão no *Banquete*, 191b; ver também fim da nota 52 ao presente capítulo). Foi-me sugerido por um crítico amigo que a relutância de Sócrates e o comentário de Glaucon de que Sócrates com razão se sentia envergonhado, aqui mencionados em (1), devem ser interpretados como uma alusão irônica de Platão aos atenienses que, a despeito de proclamarem ser autóctones, não defendiam sua terra como á própria mãe. Mas essa engenhosa sugestão não me parece sustentável. Platão, com sua preferência escancarada por Esparta, seria o último a acusar os atenienses de falta de patriotismo; e não haveria justiça em tal acusação, pois, na Guerra do Peloponeso, os democratas atenienses nunca se renderam a Esparta (como será mostrado no cap. 10), ao passo que o bem-amado tio do próprio Platão, Crítias, rendeu-se e tornou-se o chefe de um govêrno-títere sob a proteção dos espartanos. Se Platão pretendesse aludir irônicamente a uma defesa inadequada de Atenas, então isso só poderia ser uma alusão á Guerra do Peloponeso e, assim, uma crítica a Crítias, a última pessoa a quem Platão criticaria dêsse modo.

(3) Platão denomina seu Mito uma "mentira fenícia". R. Eisler sugeriu uma explicação possível dêsse têrmo indicando que no Oriente os etíopes, gregos (as minas de prata), sudaneses e sírios (Damasco) eram descritos como as raças ouro, prata, bronze e ferro respectivamente, descrição esta utilizada no Egito para efeitos de propaganda política (cf. também Daniel, 2, 31); e finalmente insinua que esta história das quatro raças deve ter sido introduzida na Grécia na época de Hesíodo, pelos fenícios (coisa muito provável) e que Platão devia ter conhecimento disso. *

12 — A passagem é de *Rep.*, 546a sg.; cf. texto de notas 36-40 do capítulo 5. A mescla de classes é também terminantemente vedada em 435c; cf. notas 27 (3), 31 e 34 ao cap. 4 e nota 40 ao cap. 6.

A passagem das *Leis* (930d/e) contém o princípio de que o filho de um casamento impuro herda a casta do progenitor de categoria social inferior.

13 — *Rep.*, 547a (para a teoria da mescla na herança, ver também o texto de notas 39-40 do cap. 5, esp. 40 (2) e notas 39 a 43 e 52 do presente cap.

14 — Ob. cit., 415c.

15 — Cf. nota de Adam a *Rep.*, 414 sgs.; o grifo é meu. A única exceção é Grote (*Plato and the Other Companions of Socrates*, Londres, 1875, III, 240), que, ao resumir o espírito da *República*, assinala sua oposição ao da *Apologia*: "Na ... *Apologia* verificamos que Sócrates confessa sua própria ignorância... Mas a *República* o apresenta sob diferente aspecto... Colocou-se êle próprio no trono do Rei Nomos: a autoridade infalível, tanto temporal como espiritual, de que emana todo o sentimento público e por quem é determinada a ortodoxia... Agora espera que todo indivíduo corra a buscá-lo e assimile suas *certas propositadas ficções éticas e políticas*, tais como, por exemplo, opiniões prescritas pela autoridade, *incluindo-se entre essas opiniões* a... dos terrígenos... Nem o Sócrates da *Apologia* nem sua dialéctica negativa poderiam encontrar lugar na República platônica". (Os grifos são meus).

A doutrina de que *a religião é o ópio do povo*, embora com enunciado diferente, vem a ser um dos dogmas mais importantes de Platão e dos platônicos. (Cf. também a nota 17 e texto e, esp., nota 18 a êste capítulo). Trata-se, ao que parece, de uma das doutrinas mais esotéricas da escola, pois só pode ser discutida pelos membros da classe superior, de idade bastante avançada (cf. nota 18 ao cap. 7). Mas os que se atreverem a revelar o segrêdo deverão sofrer a perseguição dos idealistas, como ateus.

16 — Por exemplo, Adam, Barker, Field.

17 — Cf. Diels, *Vorsokratiker 5*, frag. 25 Crítias. (Escolhi cêrca de onze linhas características, entre mais de quarenta). Observe-se que a passagem começa com um esquema do contrato social (que aliás se parece em algo com o igualitarismo de Licofronte; cf. nota 45 ao cap. 6). Quanto a Crítias, cf. esp. nota 48 ao cap. 10. Embora Burnet haja sugerido que os fragmentos poéticos e dramáticos atribuídos a Crítias devam atribuir-se ao avô do chefe dos Trinta, deve-se notar que Platão menciona os dotes poéticos de Crítias, no *Cármides*, 157e e, em 162d, chega a aludir ao facto de que Crítias era autor dramático. (Cf. também *Memorabilia*, I, IV, 18, de Xenofonte.

18 — Cf. *Leis*, 909e. A opinião de Crítias, parece, passou a ser parte mais tarde da tradição da escola platônica, como o indica a seguinte passagem da *Metaf.* de Aristóteles (1074b3). que ao mesmo tempo fornece outro exemplo do uso da palavra "persuasão" no sentido de "propaganda" (cf. notas 5 e 10 a êste cap.): "O resto... foi aduzido sob a forma de um mito, a fim de persuadir a multidão e aplainar as dificuldades jurídicas e de ordem geral (políticas)". Cf. também a tentativa de Platão, no *Estad.*, 271a sgs., para argumentar em favor da verdade de um mito em que não acreditava. (Ver notas 9 e 15 a êste cap.).

19 — *Leis*, 908b.

20 — Ob. cit., 909a.

21 — Sôbre o conflito entre o bem e o mal, ver ob. cit., 904-906. Ver especialmente 906a-b (a justiça contra a injustiça; aqui, justiça tem, ainda, o sentido coletivista da *Rep.*). Imediatamente antes, 903c, vem a passagem citada acima no texto de nota 35 do cap. 5 e de nota 27 do capítulo 6. Ver também a nota 32 ao presente capítulo.

22 — Ob. cit., 905d-907b.

23 — O parágrafo a que está apensa esta nota indica minha adesão a uma teoria "absolutista" da verdade que se acha de conformidade com a idéia corrente de que *um enunciado é certo se* (e sòmente nesse caso) *concorda com os factos* que descreve. Esta teoria "absoluta" da verdade, ou da "correspondência" (que remonta a Aristóteles) foi pela primeira vez desenvolvida com clareza por A. Tarski (*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, ed. polonesa, 1933, trad. alemã, 1936) e constitui a base de uma teoria da lógica que êle denominou Semântica (cf. nota 29 ao cap. 3 e nota 5 (2) ao cap. 5); ver também a obra de R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942, em que se desenvolve pormenorizadamente a teoria da verdade. A seguir cito, da pág. 28: "Deve-se notar especialmente que o conceito de verdade no sentido que acabamos de explicar — poderíamos chamá-lo conceito semântico da verdade — difere fundamentalmente daqueles conceitos tais como "acreditado", "verificado", "altamente confirmado" etc." — Opinião similar, embora não desenvolvida, pode ser encontrada em minha obra *Logik der Forschung*, cap. 84, sôbre a "Verdade" e a "Confirmação" (p. 203 sgs); isto foi escrito antes que eu tomasse conhecimento da Semântica de Tarski, razão por que a minha teoria é apenas rudimentar. A teoria pragmatista da verdade (que deriva do hegelianismo) foi criticada por Bertrand Russell, do ponto de vista de uma teoria absolutista da verdade, já em 1907; e recentemente êle mostrou a ligação entre uma teoria relativista da verdade e o credo fascista. Ver Russell, *Let the People Think*, págs. 77, 79.

24 — Refiro-me especialmente a *Rep.*, 474c-502d. A citação seguinte é de 475e, ob. cit.

25 — Para as sete citações que se seguem neste parágrafo, ver: (1) e (2) *Rep.*, 476b; (3), (4), (5), ob. cit., 500d-e; (6) e (7), ob. cit. 501a/b. Com (7), cf. também a passagem paralela, ob. cit. 484c. Ver, ainda, *Sofista*, 253d/e; *Leis*, 964a-966a (esp. 965b/c).

26 — Cf. ob. cit., 501c.

27 — Cf. esp. *Rep.*, 509a sg. — Ver 509b: "O sol induz as coisas sensíveis a gerar" (embora êle próprio não seja envolvido no processo de geração); similarmente, "pode-se dizer dos objetos de conhecimento racional que não só êles devem ao Bem o poderem ser conhecidos, como sua realidade e mesmo sua essência flui daí; embora o Bem não seja em si mesmo uma essência, mas transcenda até as essências em dignidade e poder". (Com 509b, cf. Aristót., *De Gen. et Corr.*, 336a15, 31, e *Fís.*, 194b13). — Em 510b, o Bem é descrito como a origem absoluta (não simplesmente postulada ou admitida), e em 511b é descrito como "a primeira origem de tudo".

28 — Cf. esp. *Rep.*, 508b sgs. Ver 508b-c: "O que o Bem gerou á sua própria semelhança (isto é, a verdade) é o vínculo que une, no

mundo inteligível, a razão a seus objetos (isto é, as Idéias), da mesma forma que no mundo visível aquêle objeto (isto é, a luz, produto do sol) constitui o traço de união entre a vista e seus objetos (isto é, as coisas sensíveis)."

29 — Cf. ob. cit. 505a, 543b sgs.

30 — Cf. ob. cit. 505d.

31 — *Filebo,* 66a.

32 — *Rep.,* 506d sgs. e 509, 511.

A definição do Bem, aqui citada, como "a classe do determinado (ou do finito, ou limitado) concebido como uma unidade", não é, a meu ver, tão difícil de compreender e concorda com outras observações de Platão, plenamente. A "classe do determinado" é a categoria das Formas ou Idéias concebidas como princípios masculinos ou progenitores, em contraposição ao espaço ilimitado ou indeterminado, de caráter feminino (cf. nota 15 (2) ao cap. 3). Estas formas, é claro, ou progenitores, são boas na mesma medida em que constituam originais antigos e inalteráveis e em que cada uma delas seja uma só em contraposição á multidão de coisas sensíveis que geram. Se concebermos a classe ou raça dos progenitores como múltipla, então não serão elas boas em sentido absoluto, de modo que poderemos representar o Bem absoluto, se as concebermos como uma unidade, — como Único progenitor. (cf. também Arist. *Met.,* 988a10).

A idéia do Bem, de Platão, é um conceito pràticamente vazio. De facto, não nos oferece qualquer indicação acêrca do que devemos fazer. Como se deduz das notas 27 e 28 dêste capítulo, tudo quanto sabemos a respeito é que o Bem ocupa o ponto superior na esfera das Formas ou Idéias, sendo uma espécie de Super-idéia, da qual as demais Idéias se originam. Tudo mais que podemos extrair daí é ser o Bem inalterável e primário e, em consequência, antigo (cf. nota 3 ao cap. 4), constituindo um todo único de que participam tôdas aquelas coisas que não mudam; vale dizer que o bem é o que preserva (cf. notas 2 e 3 ao cap. 4) e o que é antigo, especialmente as leis antigas (cf. nota 23 ao cap. 4, nota 7, parágrafo dedicado ao platonismo, do cap. 5, e nota 18 ao cap. 7), e que o holismo é bom (cf. nota 21 a êste capítulo); tudo isso significa que pràticamente retrogradamos á moralidade totalitária (cf. texto de notas 40/41 ao cap. 6).

Se acreditarmos na autenticidade da *Sétima Carta,* deveremos tomar nota de outra afirmativa de Platão (314b-c): a de que a doutrina do Bem não pode ser objeto de formulação: "Não é susceptível de expressão, como outros ramos de estudo". (Cf. também nota 57 ao cap. 10).

Foi de novo Grote quem claramente viu e criticou a vacuidade da Idéia ou Forma platônica do Bem. Depois de indagar que é êsse bem, diz (*Platão,* III, 241 sg.): "Faz-se a pergunta... Mas infelizmente ela permanece sem resposta... Ao descrever a condição da mente de outros homens — no sentido de que vislumbram um Bem real... e fazem todo o possível para obtê-la, confundindo-se, porém, em vão, para apreendê-lo e determiná-lo — êle (Platão) pintou inconscientemente o estado de seu próprio espírito." É surpreendente o escasso número de autores modernos que levaram em consideração a excelente crítica de Grote ao pensamento platônico.

Para as citações do parágrafo seguinte do texto, ver: (1) *Rep.,* 500b-c; (2) ob. cit., 485a-b. Esta segunda passagem é sumamente interessante; como o confirma Adam (nota a 485b9) é a primeira passagem em que se utilizam os têrmos "geração" e "degeneração" com êste sentido semi-técnico. Nela Platão se refere ao fluxo e ás entidades imutáveis de Parmênides, introduzindo o principal argumento

em favor do govêrno dos filósofos. Ver também a nota 26 (1) ao cap. 3 e a 2 (2) ao cap. 4. Nas *Leis,* 689c-d, quando examina a "degeneração", 688c, do reino dório, acarretada "pela pior das ignorâncias" (isto é, a ignorância de não saber obedecer aos que são senhores por natureza; ver 689b), Platão explica o que entende por sabedoria: a aspiração de obter maior unidade de "unissonância", é a única sabedoria que qualifica um homem para exercer a autoridade. E em *Rep.,* 591b e d, o têrmo "unissonância" é explicado como a harmonia das idéias da justiça (isto é, manter-se cada qual em seu lugar) e da temperança (satisfazer-se com isso). Assim, somos outra vez lançados de volta ao ponto de partida.

33 — * Um crítico desta passagem afirmou que não podia achar, em Platão, traço de qualquer temos ao pensamento independente. Mas devemos recordar a insistência de Platão sôbre a censura (ver notas 40 e 41 ao cap. 4) e sua proibição de mais elevados estudos dialécticos a quem não estivesse acima de cinquenta anos de idade na *República* (ver notas 19 e 21 ao cap. 7), para nada dizer das *Leis* (ver nota 18 ao cap. 7 e muitas outras passagens). *

34 — Para o problema da casta sacerdotal, ver *Timeu,* 24a. Numa passagem que claramente alude ao estado melhor ou "antigo" da *República,* a casta sacerdotal toma o lugar da "raça filosófica" da *República.* Cf. também os ataques aos sacerdotes (até aos sacerdotes egípcios), adivinhadores e curandeiros, no *Estadista,* 290c sg.; ver também nota 57 (2) ao cap. 8 e nota 29 ao cap. 4.

35 — Cf. p. ex., *Rep.,* 484c, 500e sgs.

36 — *Rep.,* 535a/b. Tudo quanto Adam diz (cf. nota a 535b8) acêrca da expressão a que demos o sentido de "aterrorizante" contribui para sustentar a idéia habitual de que o têrmo significa "soturno" ou "temível", especialmente no sentido de "inspirar terror". A sugestão de Adam para que se traduza como "másculo" ou "viril" acompanha a tendência geral para abrandar o que Platão diz. Lindsay traduz: "de... moral robusta."

37 — Ob. cit. 540c; ver também 500c-d: "O próprio filósofo... se torna semelhante aos deuses, e a nota 12 ao cap. 9, onde se cita de modo mais completo a passagem correspondente a 540c e sgs. É muito interessante observar como Platão transforma o Um de Parmênides ao argumentar em favor de uma hierarquia aristocrática. Não se conserva mais a oposição *Um-Muitos,* mas esta é substituída por um sistema de graus: a Idéia de um — poucos que se aproximam dela, mais que os auxiliam — e os muitos, isto é, a multidão (esta divisão é fundamental no *Estadista*). Em contraste com esta concepção, o monoteísmo de Antístenes preserva a oposição eleática original entre o Um (Deus) e os Muitos (cujos elementos considerava provàvelmente como irmãos, visto que iguais em sua distância de Deus). Antístenes recebe a influência de Parmênides através de Górgias, que, por sua vez, havia sido influenciado por Zenon. Talvez houvesse também influência de Demócrito, que ensinava "que os sábios pertencem a todos os países por igual, pois a pátria de uma grande alma é todo o mundo."

38 — *Rep.,* 500d.

39 — As citações são de *Rep.,* 459b sgs.; cf. também notas 34 sgs. ao capítulo 4, esp. 40 (2) ao cap. 5. Vejam-se ainda os três símiles do *Estadista,* onde se compara o governante (1) ao pastor, (2) ao médico e (3) ao tecelão, cujas funções são explicadas como as de quem mistura caracteres pela formação habilidosa (310b sgs.).

40 — Ob. cit. 460a. — Minha afirmação de que Platão dá enorme importância a esta lei baseia-se no facto de que a menciona no resumo que faz da *Rep.* no *Timeu,* 18d-e.

41 — Ob. cit., 460b. A sugestão é "logo aceita", em 468c, cf. nota seguinte.

42 — Ob. cit. 468c.

43 — Sôbre a história do Número e da Queda, cf. notas 13 e 52 a êste capítulo e notas 39/40 ao cap. 5 e o texto.

44 — *Rep.*, 473c-e. Note-se a oposição entre o (divino) *repouso* e o *mal,* isto é, a mudança sob a forma de corrupção ou degeneração. Sôbre o têrmo que aqui traduzimos por "oligarca", cf. final da nota 57, abaixo. Equivale a "aristocrata hereditário".

A frase que coloquei entre parênteses, por motivos estilísticos, é de grande importância, pois nela *Platão exige a supressão de todos os filósofos* "puros" (e dos políticos não filósofos). Uma tradução mais literal da frase original seria esta: "de modo que todos aquêles (que tenham) atualmente uma natureza (disposta ou dotada) para vogar sòmente numa destas duas (correntes) *sejam eliminados á fôrça."* Adam admite que o significado da frase de Platão é que êste "se recusa a sancionar a busca exclusiva do conhecimento"; mas sua sugestão de que suavizemos o significado das últimas palavras da frase traduzindo: "que sejam forçosamente afastados de buscar *exclusivamente* uma das duas" (o grifo é meu; cf. nota a 473d24, vol. I, 330, da edição da *Rep.* de Adam), essa sugestão não tem base no original, mas só em sua tendência para idealizar Platão. O mesmo se dá com a tradução de Lindsay ("sejam forçosamente afastados de tal conduta"). A quem deseja Platão suprimir? Creio que aos "muitos" cujos limitados ou incompletos talentos ou "naturezas" Platão aqui condena, são idênticos (na medida em que isso compreende os filósofos) aos "muitos cujas naturezas são incompletas" mencionados na *Rep.*, 495d; e também com "os muitos (declarados filósofos) cuja maldade é inevitável", mencionados em 489e (cf. também 490e/491a); cf. notas 47, 56 e 59 a êste capítulo (e nota 23 ao cap. 5). O ataque é, portanto, dirigido de um lado contra os políticos democráticos "deseducados" e, de outro lado, muito provàvelmente — e principalmente — contra o semi-trácio Antístenes, o "bastardo deseducado", o filósofo igualitário; cf. nota 47, adiante.

45 — Kant: *Da Eterna Paz,* Segundo Suplemento (*Werke,* ed. Cassirer, 1914, vol. VI, 456). Os grifos são meus; também encurtei um tanto o período extenso de Kant; cf. tradução de M. Campbell Smith (1903), 160.

46 — Cf. p. ex. Gomperz, *Greev Thinkers,* V, 12, 2 (Ed. al., vol. II, 2, 382); ou a tradução de Lindsay da *Rep.* (Para crítica dessa interpretação, ver nota 50 adiante).

47 — Deve-se admitir que a atitude de Platão para com Antístenes suscita um problema altamente especulativo; isto, aliás, prende-se ao facto de que pouquíssimo se conhece acêrca de Antístenes, de fontes de primeira qualidade. Mesmo a velha tradição estóica de que a escola ou movimento dos Cínicos pode remontar a Antístenes é atualmente muitas vêzes posta em dúvida (cf. p. ex., G. C. Field, *Platão,* 1930, ou D. R. Dudley, *A History of Cynicism,* 1937), embora talvez não com base suficiente (cf. a crítica de Fritz do último livro mencionado em *Mind,* vol. 47, p. 390). Em vista do que sabemos, especialmente de Aristóteles, a respeito de Antístenes, parece-me altamente provável que haja muitas alusões a êle nos escritos de Platão; e mesmo só o facto de ter sido Antístenes, além de Platão, o único membro do círculo íntimo de Sócrates que ensinou filosofia em Atenas, seria justificativa suficiente para procurarmos tais alusões na obra de Sócrates. Ora, parece-me bem provável que uma série de ataques, na obra de Platão, apontados pela primeira vez por Duemmler (esp. *Rep.*, 495d/e mencionado na

nota 56 a êste cap.; *Rep.*, 535e sg., *Sof.*, 251b-e) encerre essas alusões. Há uma definida semelhança (ou assim pelo menos me parece) entre êsses trechos e os desdenhosos ataques de Aristóteles a Antístenes. Aristóteles que menciona o nome de Antístenes, fala dêle como de um simplório e refere-se a "gente deseducada assim como os seguidores de Antístenes" (cf. nota 54 ao cap. 11). Platão, nas passagens mencionadas, fala de modo semelhante, mas muito mais rìspidamente. A primeira passagem que tenho em mente é do *Sofista,* 251b sg., que em verdade corresponde muito de perto á passagem de Aristóteles. Examinando as duas passagens da *Rep.*, devemos lembrar que, de acôrdo com a tradição, Antístenes era um "bastardo" (sua mãe viera da Trácia bárbara") e que êle ensinava no ginásio ateniense reservado a "bastardos". Ora, encontramos, em *Rep.* 535d sg., (cf. nota 52, fim, a êste capítulo) um ataque tão específico que deve visar a uma pessoa individualizada. Platão fala de gente que "gagueja em filosofia sem ser restringida pelo sentimento de sua própria indignidade" e afirma que "os mal nascidos deveriam ser impedidos" de fazê-lo. Fala de gente "desequilibrada" (ou "torta", ou "manca") no amor ao trabalho e ao repouso; e, tornando-se mais pessoal, alude a alguém de "alma aleijada" que, embora amando a verdade (como um socrático o faria) não consegue alcançá-la, pois "cambaleia na ignorância" (provàvelmente porque não aceita a teoria das Formas); e aconselha a cidade a não confiar em tais "bastardos coxeantes". Acho provável que seja Antístenes o objeto dêsse ataque indubitàvelmente pessoal; a admissão de que o adversário ama a verdade parece-me um argumento extremamente forte, por ocorrer, como ocorre, num ataque de extrema violência. Mas se esta passagem se refere a Antístenes, então é muito plausível que outra passagem muito semelhante se refira também a êle, a saber, *Rep.*, 495d/e, onde Platão novamente descreve sua vítima como tendo uma alma desfigurada ou aleijada, assim como o corpo. Insiste nessa passagem em que o objeto de seu desprêzo, apesar de aspirar a ser um filósofo, é tão depravado que nem mesmo se envergonha de fazer degradante trabalho manual ("banáusico"; cf. nota 4 ao cap. 11). Ora, sabemos que Antístenes recomendava o trabalho manual, que tinha em alta estima (sôbre a atitude de Sócrates, cf. Xenofonte, *Memor.*, II, 7, 10), e que êle praticava o que ensinava — mais um forte argumento para que seja Antístenes o homem de alma aleijada.

Na mesma passagem, *Rep.*, 495d, há também uma observação acêrca "dos muitos cujas naturezas são incompletas" e que, não obstante, aspiram á filosofia. Isso parece referir-se ao mesmo grupo (os seguidores de Antístenes de que fala Aristóteles) de "muitas naturezas" cuja supressão é exigida em *Rep.* 473c-e, discutida na nota 44 a êste capítulo. — Cf. também *Rep.*, 489e, mencionado em notas 59 e 56 a êste capítulo.

48 — Sabemos (de Cícero. *De Natura Deorum,* e de Filodemo, *De Pietate*) que Antístenes era monoteísta; e a forma por que expressava seu monoteísmo (só há Um Deus "de acôrdo com a natureza", isto é, com a verdade, embora haja muitos "de acôrdo com a convenção") mostra que êle tinha em mente a oposição *natureza-convenção,* que, ao parecer de um antigo membro da escola de Górgias e contemporâneo de Alcidamas e Licofronte (cf. nota 13 ao cap. 5), deve ter-se ligado ao *igualitarismo.*

Isto, por si só, não estabelece a conclusão de que o semi-bárbaro Antístenes acreditasse na fraternidade de gregos e bárbaros. Contudo, parece-me extremamente provável que assim fôsse.

W. W. Tarn (*Alexander the Great and the Unity of Mankind;* cf. nota 13 (2) ao cap. 5) tentou mostrar — e creio que com sucesso

— que a idéia da unidade da humanidade pode ser rastreada até, pelo menos, Alexandre Magno. Acho que por uma muito semelhante linha de raciocínio poderemos remontá-la mais: a Diógenes, Antístenes e mesmo a Sócrates e á "Grande Geração" da era de Péricles (cf. nota 27 ao cap. 10 e texto). Isto parece bastante evidente, mesmo sem considerarmos indícios mais detalhados, porque uma idéia cosmopolita pode ter sua ocorrência esperada como um corolário de tendências imperialistas tais como a da época de Péricles (cf. *Rep.*, 494c/d. mencionado na nota 50 (5) a êste capítulo e o *Primeiro Alcibíades*, 105b sgs.; ver também texto de notas 9-22, 36 e 47, cap. 10). Isto é especialmente provável existindo outras tendências igualitárias. Não pretendo diminuir a significação dos feitos de Alexandre, mas suas idéias me parecem, de certo modo, um renascimento das melhores idéias do imperialismo ateniense do século quinto.

Passando a detalhes, posso dizer primeiramente que há forte evidência de que, pelo menos no tempo de Platão (e no de Aristóteles), o problema do igualitarismo era claramente encarado como relacionado com duas distinções inteiramente análogas, a saber, a que se fazia entre *gregos e bárbaros*, por um lado, e, por outro, entre *senhores (ou homens livres) e escravos;* cf. neste sentido a nota 13 ao cap. 5. Ora, temos provas convincentes de que o movimento ateniense do século quinto contra a escravidão não se circunscreveu a uns poucos intelectuais como Eurípides, Alcidamas, Licofronte, Antofonte, Hípias, etc., mas teve considerável êxito prático. A evidência nos é fornecida pelos inimigos da democracia ateniense, em unânimes informes (esp. o "Velho Oligarca", Platão, Aristóteles; cf. notas 17, 18 e 29 ao cap. 4 e 36 ao cap. 10).

Se considerarmos agora, dêsse ângulo, a evidência inbubitàvelmente escassa com referência ao *cosmopolitismo,* esta se nos apresenta bastante convincente, no entanto, *se dentro dela se incluirem os ataques dos inimigos dêsse movimento.* Em outras palavras, devemos levar bem em conta os ataques do Velho Oligarca, Platão e Aristóteles contra o movimento humanitário, se quisermos avaliar sua verdadeira importância. Assim, o Velho Oligarca (2, 7) ataca Atenas por um eclético modo de vida cosmopolita. Os ataques de Platão contra as tendências cosmopolitas e de tipo semelhante, embora não frequentes, encerram particular valor. (Refiro-me ás passagens como a de *Rep.*, 562e/463a — "os cidadãos, os residentes estrangeiros e os forasteiros se encontram todos no mesmo pé de igualdade" — que poderá comparar-se á irônica descrição do *Menexeno,* 245c-d, em que Platão louva sarcàsticamente Atenas por seu coerente ódio aos bárbaros; *Rep.*, 494c/d; também devemos, sem dúvida, considerar aqui a passagem de *Rep.*, 469b-471c. Ver também o final da nota 19 ao cap. 6). Apesar da grande admiração que me inspira a análise de Tarn, não creio que êle faça a devida justiça aos diversos dados que se conservam a respeito dêsse movimento do século V; por exemplo, Antifonte (cf. pg. 149, nota 6, de sua obra), Eurípides, Hípias, Demócrito, (cf. nota 20 ao cap. 10), ou Diógenes (p. 150, nota 12) e Antístenes. Não creio que Antifonte desejasse apenas insistir no parentesco biológico entre os homens, pois em seu caso trata-se, indubitàvelmente, de um reformador social e, para êle, "por natureza" tinha que significar "em verdade". Por isso acho pràticamente indubitável que tenha atacado conscientemente a distinção entre gregos e bárbaros, considerando-a artificial. Tarn comenta o fragmento de Eurípides que afirma que um homem nobre pode abranger o mundo como uma águia o ar, observando que êle "sabia que uma águia tem um ninho permanente"; entretanto, esta observação não faz justiça inteira ao fragmento, pois, para ser cosmopolita, não é mistér abandonar definitivamente o próprio lar. Em face de todos êsses factos

torna-se difícil compreender por que teria que ser puramente "negativa" a intenção de Diógenes quando, á pergunta "De onde és?", replicou que era um cosmopolita, um cidadão de todo o mundo, especialmente se considerarmos que Sócrates dá resposta semelhante ("sou um homem do mundo"), semelhantemente áquela outra de Demócrito ("o sábio pertence a todos os países porque a pátria de uma grande alma é o mundo inteiro"; cf. Diels 5, fragm. 247; a autenticidade foi posta em dúvida por Tarn e Diels).

O monoteísmo de Antístenes deve ser enquadrado, também, dentro dêsse mesmo feixe de evidências. Não resta dúvida de que êsse monoteísmo não era como o dos judeus, isto é, tribal e exclusivista. (Se verdadeira a história do *Diog. Laer.*, VI, 13, de que Antístenes ensinava no Cinossargo — a escola para bastardos — então deve êle ter acentuado deliberadamente sua própria ascendência mestiça e bárbara.) Tarn tem razão, sem dúvida, quando assinala (p. 145) que o monoteísmo de Alexandre se relacionava á sua idéia da unidade da humanidade. Mas o mesmo se poderia dizer das idéias dos Cínicos, que foram influenciados, como creio (ver nota anterior), por Antístenes e, dêsse modo, por Sócrates. (Cf. especialmente a evidência oferecida por Cícero, *Tuscul.*, V, 37 e Epícteto, I, 9, 1, com *D. L.*, VI, 2, 63-71; também *Górgias,* 492e, com *D. L.*, VI, 105. Ver ainda Epícteto, III, 22 e 24.)

Em vista de tudo isso, não parece muito improvável que Alexandre (em quem os ensinamentos de Aristóteles não produziram muito grande influência, como indica Tarn) possa ter sido genuinamente inspirado, como diz a tradição, pelas idéias de Diógenes; e as idéias que o impressionaram devem ter tido o espírito da tradição igualitária.

49 — Cf. *Rep.*, 469b-471c, esp. 470b-d e 469b/c. Aqui realmente temos (cf. nota seguinte) um traço de algo como a introdução de um novo todo ético, mais abrangente do que a cidade; a saber, a unidade da superioridade helênica. Como era de esperar (ver nota seguinte (I, b), Platão trabalha o assunto com certa minúcia. * Cornford com correção resume esta passagem quando diz que Platão "não expressa simpatia humanitária que se estenda além das fronteiras da Hélade"; cf. *The Republic of Plato,* 1941, p. 165.) *

50 — Nesta nota, mais argumentos são coligidos com referência á interpretação de *Rep.*, 473e e do *problema do humanitarismo de Platão.* Desejo expressar agradecimentos a meu colega, Prof. H. D. Broadhead, cuja crítica muito me auxiliou a completar e esclarecer minha argumentação.

(1) Um dos tópicos típicos de Platão (cf. as observações metodológicas, *Rep.*, 368e, 445c, 577c e nota 32 ao cap. 5) é a oposição e comparação entre o indivíduo e o todo, isto é, a cidade. A introdução de um novo todo, mais abrangente do que mesmo a cidade, a saber, a humanidade, seria passo importantíssimo para ser dado por um holista; exigiria (a) preparação e (b) elaboração. (2) Em vez de tal preparação, encontramos a passagem acima mencionada sôbre a oposição entre gregos e bárbaros (*Rep.*, 469b-471c). Em vez de uma elaboração, encontramos, no máximo, uma repulsa á ambígua expressão "raça dos homens". Primeiro, na continuação imediata da passagem chave que consideramos, isto é, da passagem sôbre o filósofo rei (*Rep.*, 473d/e) ocorre uma paráfrase da duvidosa expressão, em forma de um sumário ou conclusão de todo o discurso; e nesta paráfrase a oposição típica de Platão, *cidade-indivíduo,* substitui a de *cidade-raça humana.* Diz a paráfrase: "Nenhuma outra constituição pode estabelecer um estado de felicidade, nem nos negócios *privados,* nem nos da cidade". Em

segundo lugar, resultado semelhante se encontra quando analisamos as seis repetições ou variações (a saber, 487e, 499b, 500e, 501e, 536a-b, em discussão na nota 52 adiante, e o sumário 540d/e, com o pensamento posterior de 541b) da passagem chave em consideração (isto é, *Rep.*, 473d/e). Em duas delas (487e, 500e) só a cidade é mencionada; em tôdas as outras, a oposição típica de Platão *cidade-indivíduo* volta a substituir a de *cidade-raça humana*. Em parte alguma há outra alusão á suposta idéia platônica de que a sofocracia, sòmente, pode salvar não só as *cidades* sofredoras, como tôda a sofredora *humanidade*. — Em vista de tudo isso, parece claro que em *todos* êsses textos apenas a oposição típica pairava na mente de Platão (sem, contudo, o desejo de qualquer saliência lhe ser dada a tal respeito), provàvelmente no sentido de que só a sofocracia pode alcançar a estabilidade e a felicidade — o divino repouso — de qualquer *estado*, assim como o de *todos os seus cidadãos individuais e sua descendência* (nos quais, de outro modo, deve crescer o mal — o mal da degeneração).

(2) A palavra "humano" ("anthrōpinos") é usada por Platão, via de regra, ou em oposição a "divino" (e, consequentemente, às vêzes em sentido levemente pejorativo, especialmente se devem ser acentuadas as limitações do conhecimento humano ou da arte humana; cf. *Timeu*, 29c/d; 77a; ou *Sofista*, 266c, 268d, ou *Leis*, 691e sg., 854a), ou num sentido *zoológico*, opondo-se ou referindo-se a animais, por exemplo, águias. Em parte alguma, exceto nos primeiros diálogos socráticos (para uma exceção ulterior ver (6) desta nota), encontro essa palavra, ou a palavra "homem", usada num sentido humanitário, isto é, indicando algo que transcenda as distinções de nação, raça ou classe. Mesmo um uso "mental" do têrmo "humano" é raro. (Tenho em mente um uso tal como em *Leis*, 737b: "um exemplo de loucura humanamente impossível".) De facto, as extremadas concepções nacionalistas de Fichte e Spengler, citadas no capítulo 12, no texto de nota 79, constituem uma expressão aguçada do uso platônico do têrmo "humano", com a significação de uma categoria antes zoológica do que moral. Certo número de passagens de Platão indicando êste uso e similares pode ser dado: *Rep.*, 365d, 486a, 459b/c, 514b, 522c, 606e sgs. (onde se contrapõe o Homero guia dos problemas humanos ao Homero compositor de hinos aos deuses), 20b; *Fedon*, 82b; *Crátilo*, 392b; *Parmênides*, 134e; *Teetetes*, 107b; *Criton*, 46e; *Protágoras*, 344c; *Estad.*, 274d; (o pastor do rebanho humano, que é um deus e não um homem); *Leis*, 673d, 688d, 737b (890b constitui, talvez, outro exemplo de uso pejorativo: "os homens" parece equivaler, aqui, aos "muitos").

(3) É sem dúvida verdade que Platão admite uma *Forma ou Idéia do Homem*; mas é engano pensar que ela represente o que todos os homens têm em comum; antes, é um ideal aristocrático de um altivo Super-Grego, e sôbre isso se funda uma crença, não na fraternidade dos homens, mas numa hierarquia de "naturezas", aristocráticas ou escravas, de acôrdo com sua maior ou menor semelhança com o original, o antigo progenitor da raça humana. (Os Gregos se parecem mais a êste do que qualquer outra raça.) Assim, "a inteligência é compartilhada pelos deuses apenas com pouquíssimos homens" (*Tim.*, 51e; cf. Aristóteles, no texto de nota 3, cap. 11).

(4) A "Cidade do Céu" (*Rep.*, 592b) e seus cidadãos não são, como Adam com razão aponta, Gregos; mas isso não implica que pertençam á "humanidade" como êle pensa (nota a 470e30 e outras); são antes super-exclusivos, super-gregos (estão "acima" da cidade grega de 470e sgs.), mais afastados dos bárbaros do que nunca. (Esta observação não implica que a idéia da Cidade do Céu, como a do Leão

do Céu, por ex., e as de outras constelações, possam não ter sido de origem oriental).

(5) Finalmente, pode-se mencionar que a passagem 499c/d não anula a distinção entre gregos e bárbaros mais do que a existente entre passado, presente e futuro: Platão tenta aqui dar expressão drástica a uma abrangente generalização em relação a tempo e espaço; deseja dizer nada menos do que isto: "Se tal coisa acontecer, seja em que tempo fôr, ou seja em que lugar fôr (poderíamos acrescentar: mesmo em lugar tão extremamente improvável como um país bárbaro), então..." A observação de *Rep.*, 494c/d expressa sentimento semelhante, ainda que mais forte, de enfrentar algo que se aproxima de ímpio absurdo, sentimento aqui despertado pelas esperanças de Alcibíades quanto a um império universal de gregos e estrangeiros. (Concordo com as opiniões manifestadas por Field, *Plato and His Contemporaries*, 130, nota 1, e por Tarn; cf. nota 13 (2) ao cap. 5).

Em suma: nada consigo encontrar além de hostilidade para com as idéias humanitárias de uma unidade da humanidade que transcenda raças e classes, e creio que os que encontram o oposto idealizam Platão (cf. nota 3 ao cap. 6 e texto.); e não consigo ver o elo entre sua exclusividade aristocrática e anti-humanitária e sua Teoria das Idéias. Ver também êste capítulo, notas 51, 52 e 57, adiante.

* (6) Que eu conheça, só existe uma exceção autêntica, uma passagem que fica em flagrante contraste com tudo isto. Num texto destinado (*Teetetes*, 174e sg.) a ilustrar a amplitude de espírito e a feição universalista do filósofo, lemos: "Todo homem tem incontáveis ancestrais, e entre êles, em qualquer caso, há ricos e pobres, reis e escravos, bárbaros e gregos." Não sei como conciliar esta passagem interessante e definidamente humanitária com as outras concepções de Platão; sua ênfase sôbre o paralelismo senhor versus escravo, grego versus bárbaro, é reminiscência de tôdas as teorias a que Platão se opõe. Talvez seja socrática, como muita coisa no *Górgias;* e o *Teetetes* talvez seja (contra a suposição habitual) anterior á República. *

51 — Creio referir-se a alusão a dois lugares da História do Número onde Platão (falando de "vossa raça") refere-se á raça humana: "com relação á vossa própria raça" (546a/b; cf. nota 39 ao cap. 5 e texto) e "pondo a prova os metais em vossas raças" (546d/e sg; cf. notas 39 e 40 ao cap. 5 e a passagem que se segue). Cf. também os argumentos da nota 52 a êste capítulo, referentes á "ponte" entre as duas passagens, isto é, a passagem chave sôbre o rei filósofo e a História do Número.

52 — *Rep.*, 546d/e sg. O trecho aqui citado é parte da História do Número e da Queda do Homem, 546a-547a, citado no texto de notas 39/40 ao cap. 5; ver também notas 13 e 43 ao presente capítulo. — Minha afirmação (cf. texto a que se refere a nota anterior) de que a passagem sôbre o rei filósofo, *Rep.*, 473e (cf. notas 44 e 50 a êste cap) prenuncia a História do Número é reforçada pela observação de que existe uma ponte, por assim dizer, entre as duas passagens. A História do Número é, sem dúvida, antecipada pela *Rep.*, 536a/b, trecho que, de outra parte, pode ser descrito como a recíproca (e também como uma variação) da passagem do rei filósofo, pois diz, geralmente falando, que o pior pode acontecer se não forem escolhidos como governantes os homens certos, e acaba mesmo com uma recordação direta da grande onda: "se tomarmos homens de outra espécie... então acarretaremos para a filosofia outro dilúvio de gargalhadas". Creio ser esta clara reminiscência uma indicação de que Platão estava consciente do caráter do trecho (que procede, por assim dizer, do fim de 473c-e até seu

princípio), o qual mostra o que deve acontecer se fôr desprezada a advertência dada na passagem do rei filósofo. Ora, esta passagem "recíproca" (536a/b) pode ser descrita como uma ponte entre a "passagem chave" (473c) e a "passagem do Número" (546a sgs.), pois contém referências nada ambíguas ao racismo, prenunciando a passagem (546d sg.) sôbre o mesmo assunto, a que é apensa esta nota. (Isto pode ser interpretado como evidência adicional de que o racismo estava na mente de Platão, que a êle aludiu, quando escreveu a passagem do rei filósofo.) Cito agora o início da passagem "recíproca", 536a/b: "Devemos distinguir cuidadosamente entre o filho legítimo e o bastardo, pois, se um indivíduo ou uma cidade não sabe como considerar êsses assuntos, com plena inocência aceitarão os serviços dos bastardos desequilibrados (ou mancos), em qualquer qualidade, talvez como amigos ou mesmo como governantes" (Cf. também nota 47 a êste cap.).

Para uma espécie de explicação á preocupação de Platão com as questões de degeneração racial e criação racial, ver textos de notas 6, 7 e 63 ao cap. 10, em conexão com a nota 39 (3) e 40 (2) ao cap. 5.

* Para a passagem sôbre Codro, o mártir, citada no parágrafo que se segue no texto, ver o *Banquete,* 208d, mais amplamente citado na nota 4 ao cáp. 3. — R. Eisler (*Caucásica,* 5, 1928, p. 129, nota 237) assevera que "Codro" é um têrmo pré-helênico que significa "rei". Isto daria mais algum colorido á tradição de que a nobreza ateniense era autóctone. (Ver nota 11 (2) a êste cap). *

53 — A. E. Taylor, *Platão* (1908, 1914), p. 122 sg. Concordo com êsse interessante trecho, até onde é citado no texto. Omiti, porém, a palavra "patriota" junto a "ateniense", pois não estou plenamente de acôrdo com essa caracterização de Platão, no sentido em que é usada por Taylor. Sôbre o "patriotismo" de Platão, cf. texto de notas 14-18, cap. 4. Quanto ao têrmo "patriotismo" e ao "estado paternal", cf. notas 23-26 e 45 ao cap. 10.

54 — *Rep.,* 494b: "Mas quem fôr dêste tipo não será o primeiro em tudo, a partir da meninice?"

55 — Ob. cit., 496c.: "De meu próprio signo espiritual não preciso falar".

56 — Cf. o que Adam diz em sua edição da *República,* notas a 495d23 e a 495e31, e minha nota 27 a êste capítulo. (Ver ainda nota 59 a êste capítulo).

57 — *Rep.,* 496c-d; cf. a *Sétima Carta,* 325d. (Não acho que Barker, *Greek Political Theory* I, 107, n. 2, faça boa suposição quando diz, sôbre a passagem citada, que "é possível... que Platão esteja pensando nos Cínicos." A passagem certamente não se refere a Antístenes; e Diógenes, que Barker deve ter em mente, não era famoso quando ela foi escrita, sem ter em conta o facto de Platão não se teria referido a êle de tal modo.)

(1) Antes, na mesma passagem da *Rep.,* há outra observação que pode ser uma referência ao próprio Platão. Falando do pequeno grupo dos dignos e dos que a êle pertencem, menciona "um caráter nobremente nascido e bem criado, que foi salvo por uma fuga" (ou "pelo exílio"; isto é, salvo do destino de Alcibíades, que se tornou vítima da lisonja e abandonou a filosofia socrática). Adam julga (nota a 496b9) que "Platão não chegou a ser exilado", mas a fuga para Megara dos discípulos de Sócrates, após a morte de seu mestre, pode bem ter ficado na memória de Platão como um dos pontos decisivos de sua vida. Pouco possível é que o trecho se refira a Dion, uma vez que Dion estava com cêrca de quarenta anos ao ir para o exílio e, portanto, bem além da

idade juvenil crítica; e não havia (como no caso de Platão) um paralelismo com o companheiro socrático Alcibíades (sem levar em conta o facto de que Platão resistira ao banimento de Dion e tentara sua revogação). Se supusermos que a passagem se refere a Platão, então teremos de admitir o mesmo de 502a: "Quem duvidará da possibilidade de que os reis ou aristocratas tenham um descendente que seja filósofo nato?", pois a continuação dessa passagem é tão similar á anterior que ambas parecem referir-se ao mesmo "caráter nobremente nascido". Esta interpretação de 502a é provável em si mesma, pois devemos recordar que Platão sempre mostrou orgulho por sua família, como, p. ex., no elogio a seus pais e irmãos, a que chama "divinos" (*Rep.,* 368a); não posso concordar com Adam, que considera irônica a observação; cf. também a observação sôbre o suposto ancestral de Platão, Codro, em *Banq.,* 208d, juntamente com sua alegada descendência de reis tribais da Ática. Se esta interpretação for adotada, a referência em 499b-c a "governantes, reis ou seus filhos", que se adapta perfeitamente a Platão (êle não só era um Códrida, mas também descendia do governante Drópides), terá de ser considerada á mesma luz, isto é, como preparação a 502a. E isto resolveria outro enigma. Refiro-me a 499b e 502a. É difícil, senão impossível, interpretar essas passagens como tentativas de lisonjear Dionísio, o Moço, pois tal interpretação dificilmente se poderia conciliar com a implacável violência e o reconhecido (576a) fundo pessoal dos ataques de Platão (572-580) a Dionísio, o Velho. É importante notar que Platão fala, em tôdas as três passagens (473d, 499b e 502a) em reinos hereditários (que êle tão fortemente opõe ás tiranias) e em "dinastias"; e sabemos de Aristóteles, *Pol.,* 1292b2, (cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* V, p. 56) e 1293a11, que as "dinastias" são famílias oligárquicas hereditárias e, portanto, não tanto as famílias de um tirano como Dionísio, mas antes o que hoje chamamos famílias *aristocráticas,* como a do próprio Platão. A afirmação de Aristóteles é sustentada por Tucídides, IV, 78, e Xenofonte, *Hellenica,* V, 4, 46. (Êstes argumentos são dirigidos contra a segunda nota de Adam a 499b13). Ver também nota 4 ao cap. 3.

* (2) Outra passagem importante que contém reveladora referência a si mesmo é encontrada no *Estadista.* Supõe-se aí que a característica essencial do estadista real (258b, 292c) é seu *conhecimento ou ciência;* e o resultado é outra defesa da sofocracia: "O único govêrno reto é aquêle em que os governantes sejam verdadeiros Mestres de Ciência" (239c). E Platão prova que "o homem que possui a Ciência Real, *quer governe ou não governe,* deve, como mostra nossa argumentação, ser proclamado real" (292e/293a). Platão certamente reivindicava possuir a Ciência Real; em consequência, esta passagem implica de modo inequívoco que êle se considerava um "homem que deve ser proclamado real". Não se deve esquecer esta esclarecedora passagem, em qualquer tentativa de interpretar a *República.* (A Ciência Real, sem dúvida, é mais uma vez a do pedagogo romântico e criador de uma classe senhorial, que deve fornecer o material para cobrir e manter em conjunto as outras classes: os escravos, trabalhadores, funcionários, etc., discutidos em 289c sgs. A tarefa da Ciência Real é, assim, descrita como o "entretecimento (mistura, mescla) dos caracteres de homens equilibrados e corajosos, quando reunidos pela realeza numa vida comunitária de unanimidade e amizade. Ver também notas 40 (2) ao cap. 5; 29 ao cap. 4 e 34 ao capítulo presente). *

58 — Em famosa passagem no *Fedon* (89d (Sócrates adverte contra a misantropia ou o ódio aos homens (que êle compara á miso-

logia, ou desconfiança na argumentação racional). Ver também nota 28 e 56 ao cap. 10 e nota 9 ao cap. 7.

A citação que se segue neste parágrafo é de *Rep.*, 489b/c. — A ligação às passagens precedentes é mais evidente se se considera o conjunto de 488 e 489 e especialmente o ataque, em 489e, aos "muitos" filósofos cuja perversidade é inevitável, isto é, os mesmos "muitos", de "naturezas incompletas", cuja supressão é discutida nas notas 44 e 47 a êste capítulo.

Uma indicação de que Platão certa vez sonhara em tornar-se o rei filósofo e salvador de Atenas pode-se encontrar, creio eu, nas *Leis*, 704a-707c, onde Platão tenta salientar os perigos morais do mar, da navegação, do comércio e do imperialismo. (Cf. Arist., *Pol.*, 1326b-1327a e minhas notas 9 a 22 e 36 ao cap. 10 e texto).

Ver especialmente *Leis*, 704d: "Se a cidade fôr construída no litoral e bem suprida de portos naturais... então será necessário um poderoso salvador e, na verdade, um legislador sôbre-humano, para fazê-la escapar a variabilidade e degeneração." Não sôa isso como se Platão desejasse mostrar que seu fracasso em Atenas se devera às dificuldades sôbre-humanas criadas pela geografia local? (Mas, apesar de tôdas as desilusões — cf. nota 25 ao cap. 7 — Platão ainda acredita no método de obter vitória sôbre um tirano; cf. *Leis*, 710c/d, cit. no texto de nota 24 ao cap. 4).

59 — Há um trecho (que se inicia em *Rep.*, 498d/e; cf. nota 12 ao cap. 9) em que Platão chega a expressar sua esperança de que "os muitos" possam mudar de pensamento e aceitar os filósofos como governantes, uma vez que hajam aprendido (talvez da *República?*) a distinguir entre o filósofo genuíno e o suposto.

Para as duas linhas finais do parágrafo no texto, cf. *Rep.*, 473e-474a e 517a/b.

60 — Sonhos tais às vêzes têm sido confessados até abertamente. Em *A Vontade do Poder* (ed. 1911, livro IV, Afor. 958; a referência é a *Teages*, 125e/126a), F. Nietzsche escreve: "No "Teages" de Platão está escrito: "Cada um de nós deseja ser o senhor de todos os homens, se isto fôr possível — e acima de tudo cada um de nós gostaria de ser o próprio Senhor Deus." Êste é o espírito que deve retornar." Não preciso comentar as concepções políticas de Nietzsche; mas há outros filósofos, platônicos, que ingênuamente sugeriram que, se um platônico conseguisse, por feliz acidente, alcançar o poder num estado moderno, mover-se-ia na direção do Ideal Platônico e deixaria as coisas pelo menos mais próximas da perfeição do que as encontrara. "Homens nascidos numa "oligarquia" ou numa "democracia"... — lemos (isto, suspeito, é uma alusão à Inglaterra de 1939) — que tenham ideais de filósofos platônicos e se achem, por alguma venturosa reviravolta das circunstâncias, de posse do supremo poder político, certamente tentarão atualizar o Estado Platônico e, mesmo que não sejam completamente bem sucedidos, como podem ser, pelo menos deixarão a comunidade mais próxima daquêle modêlo do que quando a encontraram". (Citado de A. E. Taylor, "Declínio e Queda do Estado na República, VIII, *Mind*, N. S. 48, 1939, p. 31). A argumentação do capítulo seguinte é em parte dirigida contra êsses sonhos românticos.

* Uma percuciente análise da cobiça platônica do poder pode ser encontrada no brilhante artigo de H. Kelsen, *Amor Platônico* (*The American Imago*, vol. 3, 1942, p. 1 sgs.). *

61 — Ob. cit., 520a-521c; a citação é de 520d.

62 — Cf. G. B. Stern, *The Ugly Dachsund*, 1938.

A legenda é tirada da p. 575 da edição inglesa de "*Os Thibault*", de Roger Martin du Gard (*Summer 1914*, Londres, 1940).

1 — Minha descrição da mecânica social utópica parece coincidir com a espécie de mecânica social advogada por M. Eastman em *Marxism-Is it Science?*; ver especialmente pág. 22 sg. Tenho a impressão de que as concepções de Eastman representam o balanço de um pêndulo, do historicismo para a mecânica utópica. Mas é possível que me engane e o que Eastman tenha em em mente esteja mais no rumo do que chamo mecânica gradual. A concepção de Roscoe Pound de "mecânica social" é claramente "gradual"; cf. nota 9 ao cap. 3; ver também nota 18 (3) ao cap. 5.

2 — Acredito que não há simetria, do ponto de vista ético, entre sofrimento e felicidade, ou entre dor e prazer. Tanto o princípio da felicidade máxima dos utilitários como o princípio de Kant — "promover a felicidade dos demais" — parecem-me (pelo menos em suas formulações) fundamentalmente errados neste ponto, que, entretanto, não é de argumentação racional. (Sôbre os aspectos irracionais das crenças éticas, ver nota 11 ao presente capítulo, e sôbre o aspecto racional, as secções II e, especialmente II do cap. 24). Em meu parecer (cf. nota 6 (2) ao cap. 5) o sofrimento humano faz um direto apêlo moral, a saber, o apêlo por auxílio, ao passo que não há tal apêlo para que se aumente a felicidade de um homem que de qualquer modo vá indo muito bem. (Outra crítica da fórmula utilitária "levar ao máximo o prazer" é que ela admite, em princípio, uma escala contínua prazer-dor, que nos permite tratar os graus de dor como graus negativos de prazer. Mas, do ponto de vista moral, a dor não pode ser pesada pelo prazer e, especialmente, não a dor de uma pessoa pelo prazer de outra pessoa. Em vez de maior felicidade para o maior número, dever-se-ia mais modestamente reclamar o menor quinhão de sofrimento evitável para todos; e, mais, que o sofrimento inevitável — tal como a fome em épocas de inevitável carência de alimentos — seja distribuído tão igualmente quanto possível.) Acho que há certa espécie de analogia entre esta concepção da ética e a concepção da metodologia científica que defendi em minha obra *Logik der Forschung*. Será mais claro, no campo da ética, formularmos nossas exigências em forma negativa, isto é, reclamando a eliminação de sofrimentos, em vez da promoção de felicidade. Similarmente, é útil formular a tarefa do método científico como a eliminação das teorias falsas (dentre as várias tentativas apresentadas para prova), em vez do alcance de verdades estabelecidas.

3 — Um exemplo muito bom desta espécie de mecânica gradual, ou talvez da tecnologia gradual correspondente, está nos dois artigos de C. G. F. Simkin sôbre "Reforma Orçamentária", no *Economic Record*, da Austrália (1941, p. 192 sgs., e 1942, p. 16 sgs.). Satisfaz-me poder citar êsses dois artigos, pois êles fazem consciente uso dos princípios metodológicos que defendo; mostram, assim, que tais princípios são úteis na prática da pesquisa tecnológica.

Não sugiro que a mecânica gradual não possa ser ousada, ou que se deva limitar aos problemas "menores". Mas acho que o grau de complicação com que podemos lidar é governado pelo grau de nossa experiência conquistada na prática sistemática e consciente da mecânica gradual.

4 — Esta concepção foi recentemente acentuada por F. A. von Hayek em vários artigos interessantes (cf. p. ex., seu "A liberdade e

o sistema econômico", *Public Policy Pamphlets,* Chicago, 1939). O que chamo "mecânica utópica" coincide em grande parte, a meu ver, com o que Hayek chamaria "planificação centralizada" ou "coletivista". O próprio Hayek recomenda o que denomina "planificação para a liberdade". Suponho que êle concordaria em que o caráter desta coincidisse com o da "mecânica gradual". Poder-se-ia, creio, formular as objeções de Hayek ao planejamento coletivista mais ou menos assim: se tentarmos construir a sociedade de acôrdo com uma planta, verificaremos então que não poderemos incorporar à nossa planta a liberdade individual, ou, se o fizermos, que não a poderemos efetivar. A razão está em que o planejamento econômico centralizado elimina da vida econômica uma das mais importantes funções do indivíduo, a saber, sua função como escolhedor do produto, como consumidor. Em outras palavras, a crítica de Hayek pertence à esfera da tecnologia social. Êle salienta certa impossibilidade tecnológica, isto é, a de traçar um plano para uma sociedade que a um tempo seja econômicamente centralizada e individualista.

* Os leitores de *The Road to Serfdom* (1944) de Hayek podem sentir-se intrigados com esta nota, pois a atitude de Hayek nessa obra é tão clara que não deixa margem aos comentários um tanto vagos de minha nota. Deve-se levar em conta, porém, que essa nota foi impressa antes que se publicasse o livro de Hayek e, embora muitas das principais idéias dêste já houvessem sido esboçadas em seus trabalhos anteriores, não estavam ainda tão explìcitamente manifestadas como em *The Road to Serfdom.* E muitas idéias que agora naturalmente associamos ao nome de Hayek eram-me estranhas quando escrevi a nota.

À luz do que hoje sabemos sôbre a posição de Hayek, meu sumário não me parece errado, embora, sem dúvida, seja uma avaliação incompleta de sua posição. As seguintes modificações talvez possam pôr as coisas no devido pé:

(a) O próprio Hayek não empregaria a expressão "mecânica social" para qualquer atividade política que estivesse disposto a defender. Êle se opõe a essa expressão por estar associada a uma tendência geral que êle denominou "cientismo" — a crença ingênua de que os métodos das ciências naturais (ou antes, do que muita gente crê serem os métodos das ciências naturais) devem produzir resultados similarmente impressionantes no campo social (Cf. as duas séries de artigos de Hayek, *Scientism and the Study of Society, Economica,* IX-XI, 1942-44, e *The Counter-Revolution of Science,* ibid., VIII, 1941.)

Se, por "cientismo", entendermos uma tendência a macaquear, no campo das ciências sociais, o que se supõe serem os métodos das ciências naturais, então *o historicismo pode ser descrito como uma espécie de cientismo.* Um argumento típico e influente do "cientismo" em favor do historicismo seria êste, em resumo: "Podemos predizer eclipses; por que não seríamos capazes de predizer revoluções?"; ou, de modo mais trabalhado: "A tarefa da ciência é predizer; assim, a tarefa das ciências sociais deverá ser a feitura de predições sociais, isto é, históricas." Tentei refutar essa espécie de argumento (cf. minha *Pobreza do Historicismo, Economica,* 1944-45, esp. parte III, 1945, e "Predição e Profecia, e sua Significação para a Teoria Social", *Library of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdão.* 1948); neste sentido, oponho-me ao cientismo.

Mas se por "cientismo" entendermos a concepção de que os métodos das ciências sociais são, em extensão bem considerável, os mesmos das ciências naturais, então sou obrigado a confessar-me réu de adesão ao "cientismo"; na verdade, acredito que a similaridade entre as ciências sociais e as naturais pode mesmo ser usada para corrigir idéias errôneas a respeito das ciências naturais mostrando que estas são muito mais similares às ciências sociais do que geralmente se supõe.

Por essa razão é que continuei a usar o têrmo de Roscoe Pound "mecânica social", no sentido de Roscoe Pound, o qual, tanto quanto posso ver, está livre daquele "cientismo" que, penso, deve ser repelido.

Posta de lado a terminologia, julgo ainda que as opiniões de Hayek podem ser interpretadas favoràvelmente ao que chamo "mecânica gradual". Por outro lado, Hayek deu uma formulação muito mais clara de suas opiniões do que o indicava o meu antigo esbôço. A parte de sua concepção que corresponde ao que eu chamaria "mecânica social" (no sentido de Pound) é sua sugestão de haver urgente necessidade, para uma sociedade livre, de reconstruir o que êle descreve como o seu *"arcabouço legal".* *

5 — Cf. nota 25 ao cap. 7.

6 — O problema de saber se um fim bom, ou não, justifica meios maus, parece surgir de casos tais como saber se se deve mentir a um doente a fim de tranquilizar-lhe o espírito, ou se se deveria deixar um povo na ignorância, a fim de torná-lo feliz, ou se alguém deveria começar longa e sangrenta guerra civil a fim de estabelecer um mundo de paz e beleza.

Em todos êsses casos, a ação considerada consiste em produzir primeiro um resultado mais imediato (chamado "meios"), que se julga um mal, a fim de que um resultado secundário (chamado "fim"), que se julga um bem, possa ser produzido.

Penso que em todos êsses casos surgem três espécies de indagações:

(a) Até onde estamos capacitados a admitir que os meios de facto conduzirão ao fim esperado? Como os meios são o resultado mais imediato, êles serão, na maioria dos casos, o resultado mais certo da ação considerada, e o fim, que é mais remoto, será menos certo.

A questão aqui suscitada é uma questão antes de facto que de avaliações morais. E á questão de saber se, efetivamente, a conexão causal admitida entre os meios e o fim pode merecer confiança; e pode-se dizer que, se a admitida conexão causal não se sustentar, o caso não era de meios e fins e, portanto, não deveria ser realmente considerado a tal título.

Isso pode ser verdade. Mas, na prática, o ponto aqui considerado contém o que talvez seja o mais importante aspecto moral, pois, embora a questão (se os meios considerados produzirão o fim considerado) seja uma questão de facto, *nossa atitude para com essa questão suscita um dos problemas morais mais fundamentais*: o problema de se devemos confiar, em tais casos, em nossa convicção de que tal conexão causal se sustente; ou, em outras palavras, se devemos confiar, dogmàticamente, em teorias causais, ou se devemos adotar uma atitude cética para com elas, especialmente quando o resultado imediato de nossa ação, por si mesmo, fôr considerado um mal.

A questão talvez não seja tão importante no primeiro de nossos três exemplos, mas é importante nos outros dois. Certas pessoas podem sentir com muita certeza que as conexões causais nesses dois casos se sustentem; mas a conexão pode ser muito remota; e mesmo a certeza emocional de sua crença pode, em si, ser o resultado de uma tentativa para suprimir suas dúvidas. (O choque, em outras palavras, é entre o fanático e o racionalista no sentido socrático, o homem que procura conhecer suas limitações intelectuais.) A decisão será tanto mais importante quanto maior fôr o mal dos "meios". Seja como fôr, educar

a si mesmo para adotar uma atitude de ceticismo em relação às teorias causais dos outros e de modéstia intelectual é, sem dúvida, um dos mais importantes deveres morais.

Admitamos, porém, que a suposta conexão causal se mantenha, ou, em outras palavras, que haja uma situação em que adequadamente se possa falar de meios e fins. Teremos de distinguir, então, entre duas outras questões, (b) e (c).

(b) Admitindo que a relação causal se mantenha e que possamos estar razoàvelmente certos dela, o problema se torna, principalmente, o de escolher o menor de dois males — o dos meios considerados e o que deverá surgir se não forem adotados êsses meios. Em outras palavras, o melhor dos fins não justifica, como tal, os meios maus, mas a tentativa de evitar piores resultados pode justificar ações que por si mesmas produzam maus resultados. (A maioria de nós não duvida de que seja certo amputar um membro de alguém para salvar-lhe a vida.)

Nesta conexão, pode-se tornar muito importante o facto de não sermos capazes de avaliar os males em questão. Certos marxistas, por exemplo (cf. nota 9 ao cap. 10) acreditam que muito menos sofrimento estaria envolvido numa violenta revolução social do que nos males crônicos inerentes ao que chamam "capitalismo". Mas, mesmo supondo que essa revolução leve a um melhor estado de coisas, como podem êles avaliar os sofrimentos em um estado e no outro? Aqui surge de novo uma questão de facto, e novamente é dever nosso não superestimar nosso conhecimento dos factos. Mas, dado que os meios considerados, no cotejo, melhorarão a situação — teremos verificado se outros meios não obteriam melhores resultados a menor preço?

O mesmo exemplo, porém, suscita outra questão muito importante. Voltando a admitir que a soma total de sofrimentos sob o "capitalismo" ultrapasse, se êle continuar por diversas gerações, o sofrimento da guerra civil — poderemos condenar uma geração a sofrer por causa das gerações futuras? (Há uma grande diferença entre sacrificar-se alguém por causa de outros e entre sacrificar os outros — ou a si mesmo e aos outros — para algum fim.)

(c) O terceiro ponto de importância é que não devemos pensar que o chamado "fim", como resultado final, seja mais importante do que o resultado intermediário, os "meios". Esta idéia, sugerida por sentenças tais como "está bem tudo quanto acaba bem", é enganadora. Por exemplo, meios "maus", tais como uma nova e poderosa arma usada na guerra para fins de vitória, podem, depois de realizado êsse "fim", criar novas perturbações. Em outras palavras, mesmo quando algo possa ser corretamente descrito como meios para um fim, muitas vêzes será mais do que isso. Produz resultados fora do fim em questão; e o que teremos de cotejar não são os (passados ou presentes) meios contra (futuros) fins, mas os resultados totais, até onde possam ser previstos, de determinado curso de ação em relação aos de outro. Êsses resultados se espalham sôbre um período de tempo que inclui resultados intermediários; e o "fim" proposto não deve ser o último a considerar.

7 — Acredito que o paralelismo entre os problemas institucionais da paz civil e da paz internacional é importantíssimo. Qualquer organização internacional que tenha instituições legislativas, administrativas e judiciárias *assim como um executivo armado que esteja preparado a agir* deveria ser tão bem sucedida na sustentação da paz internacional como as instituições análogas o são dentro do estado. Mas parece-me importante não esperar mais do que isso. Temos sido capazes de reduzir o crime, dentro dos estados, a algo relativamente sem importância,

mas não fomos capazes de expelí-lo inteiramente. Deveremos, portanto, por longo tempo no futuro, necessitar de uma fôrça policial que esteja disposta a golpear e que algumas vêzes golpeia. Da mesma forma, creio que deveremos estar preparados para a probabilidade de não podermos expelir o crime internacional. Se declararmos que nosso alvo é tornar a guerra impossível, de uma vez e para sempre, então podemos empreender demais, com o resultado fatal de podermos dispor de uma fôrça capacitada a golpear quando forem desiludidas essas esperanças. (O fracasso da Liga das Nações em agir contra os agressores, pelo menos no caso do ataque ao Manchukuo, foi amplamente devido ao sentimento geral de que a Liga se estabelecera a fim de acabar com *tôdas* as guerras e não de reprimí-las. Isso mostra que a propaganda contra *tôdas* as guerras se derrota por si mesma. Devemos pôr fim à anarquia internacional e estar dispostos a entrar em guerra contra qualquer crime internacional.) (Cf. esp. H. Mannheim, *War and Crime*, 1941; e A. D. Lindsay, "Guerra para pôr têrmo à Guerra", em *Background and Issues*, 1940.)

Mas é também importante buscar o ponto fraco na analogia entre a paz civil e a paz internacional, isto é, o ponto em que a analogia se rompe. No caso da paz civil, sustentada pelo estado, há o cidadão individual a ser protegido pelo estado. O cidadão é, por assim dizer, uma unidade "natural" ou átomo (embora haja certo elemento convencional mesmo nas condições de cidadania). De outro lado, os membros, ou unidades, ou átomos de nossa ordem internacional serão estados. Mas um estado nunca pode ser uma unidade "natural" como um cidadão; *não há limites naturais para um estado.* Os limites de um estado modificam-se e só podem ser definidos pela aplicação do princípio de um *statu quo;* e como todo *statu quo* deve referir-se a uma data arbitràriamente escolhida, a determinação das fronteiras de um estado é puramente convencional.

A tentativa de encontrar alguns limites "naturais" para os estados e, consequentemente, de encarar um estado como uma unidade "natural", leva ao *princípio do estado nacional* e às ficções românticas do nacionalismo, racismo e tribalismo. Mas êste princípio não é "natural" e a idéia de que existem unidades naturais como nações, ou grupos linguísticos ou raciais, é inteiramente fictícia. Se algo podemos aprender da história, é aqui, pois, desde o alvorecer da história, os homens continuamente se misturaram, uniram-se, separaram-se e voltaram a misturar-se, e isso não pode ser desfeito, mesmo se fôsse desejável.

Há um segundo ponto em que se rompe a analogia entre a paz civil e a internacional. O estado deve proteger o cidadão individual, suas unidades ou átomos; mas a organização internacional também deve, em última análise, proteger os indivíduos humanos, e não as suas unidades ou átomos, isto é, os estados ou nações.

A completa renúncia ao princípio do estado nacional (princípio que deve sua popularidade exclusivamente ao facto de apelar para os instintos tribais e de ser o mais barato e mais seguro meio pelo qual abre caminho um político que nada de melhor tem a oferecer) e o reconhecimento da necessidade de delimitação convencional de *todos* os estados, juntamente com maior visão de que *os indivíduos humanos, e não os estados ou nações, devem ser a preocupação final até mesmo das organizações internacionais,* ajudar-nos-ão a compreender com clareza e a superar as dificuldades oriundas da quebra de nossa analogia fundamental (Cf. também cap. 12, notas 51-54 e texto, e nota 2 ao cap. 13).

(2) Parece-me que a observação de que os indivíduos humanos devam ser reconhecidos como a principal preocupação não só das organizações internacionais, mas de toda política, internacional assim como "nacional" ou paroquial, tem importantes aplicações. Devemos compreender que *podemos tratar os indivíduos com justiça, mesmo quando decidimos derrubar a organização do poder de um estado agressivo* (ou "nação") a que êsses indivíduos pertençam. É um preconceito amplamente acolhido o de que a destruição e contrôle do poder militar, político e mesmo econômico de um estado ou "nação" signifique a miséria ou subjugação de seus cidadãos individuais. Mas êsse preconceito é tão infundado quanto perigoso.

É infundado, posto que uma organização internacional deve proteger os cidadãos do estado assim enfraquecido contra a exploração de sua fraqueza política e militar. O único dano ao cidadão individual que não pode ser evitado é o feito ao seu orgulho nacional; e se lembrarmos que êle era o cidadão de um estado agressor, então trata-se de um dano que de qualquer modo seria inevitável, sendo o importante debelar a agressão.

O preconceito de que não podemos distinguir entre o tratamento dado a um estado e o dado a seus cidadãos individuais é também muito perigoso, pois, quando chega o problema de lidar com um país agressor, êle necessàriamente cria duas facções nos países vitoriosos, a saber, a facção dos que pedem tratamento duro e a dos que pedem tolerância. Em regra, ambas esquecem a possibilidade de tratar um estado duramente e, ao mesmo tempo, tolerantemente, a seus cidadãos.

Mas se esta possibilidade fôr posta de parte, então provàvelmente sucederá o seguinte: Logo após a vitória, o estado agressor e *seus* cidadãos serão tratados com relativa dureza. Mas o estado, a organização do poder, não será tratado com a dureza razoável, devido a certa recusa a castigar indivíduos inocentes, isto é, devido á influência da facção indulgente, que, sem o pretender, estará indiretamente defendendo essa organização do poder. Dêsse modo, enquanto os cidadãos estiverem sendo tratados com rigor maior do que o merecido, o estado gozará da indulgência. Após algum tempo, entretanto, uma reação provàvelmente ocorrerá nos países vitoriosos. As tendências igualitárias e humanitárias são de molde a fortalecer a facção da tolerância até que se inverta a política da dureza. Mas êsse desenvolvimento não dará apenas uma plausível oportunidade para que o agressor faça nova agressão; também lhe fornecerá a arma da indignação moral de quem sofreu injustiça, ao passo que as nações vitoriosas podem afligir-se com a desaprovação dos que sentem que podem ter agido mal.

Êste indesejabilíssimo desenvolvimento deve no fim levar a uma nova agressão. Mas pode ser evitado se — e apenas se — desde o princípio, uma clara distinção fôr feita entre o estado agressor (e os responsáveis por seus atos), de um lado, e os seus cidadãos, de outro. A dureza para com o agressor, e mesmo a destruição radical de seu aparelhamento de fôrça, não produzirão essa reação moral dos sentimentos humanitários nos países vitoriosos, se ela fôr combinada com uma política de justiça para com os cidadãos individuais.

Mas será possível quebrantar o poder político de um estado sem ofender indiscriminadamente seus cidadãos? A fim de provar que isso é possível, formularei um exemplo de uma política que destrói o poder político e militar de um estado agressor sem violar os interêsses de seus cidadãos individuais.

A orla do país agressor, incluindo seu litoral e suas principais (não todas) fontes de energia hidráulica, carvão e ferro, deve ser separada

do estado e administrada como um território internacional, para a êle nunca mais voltar. Os portos, assim como as matérias primas, podem tornar-se acessíveis aos cidadãos do estado para suas atividades econômicas legítimas, sem lhes serem impostas quaisquer desvantagens econômicas, com a condição de que *convidem* comissões internacionais a controlar o uso adequado dessas facilidades. Qualquer uso que possa ajudar a construir novo potencial de guerra é proibido e, se houver suspeita de que as facilidades internacionalizadas e as matérias primas assim possam ser usadas, seu uso terá de ser paralisado imediatamente. Caberá então à parte suspeita *convidar* para uma completa investigação, facilitando-a e oferecendo satisfatórias garantias de uso adequado de seus recursos.

Tal procedimento não eliminaria a possibilidade de novo ataque, mas forçaria o estado agressor a atacar os territórios internacionalizados, antes de construir novo poderio bélico. Assim, tal ataque seria sem perspectivas, desde que os outros países tivessem mantido e desenvolvido seu potencial de guerra. Em frente de tal situação, o antigo estado agressor seria forçado a mudar radicalmente de atitude e a adotar a da cooperação. Seria forçado a *convidar* ao controle internacional de sua indústria e a facilitar a investigação da autoridade internacional controladora (em vez de obstruí-la), porque sòmente tal atitude garantiria o uso das facilidades necessitadas por suas indústrias; e tal desenvolvimento teria tôdas as possibilidades de verificar-se sem qualquer maior interferência na política interna do estado.

O perigo de que a internacionalização daquelas facilidades pudesse ser mal utilizada com o propósito de explorar ou de humilhar a população do país derrotado pode ser defrontado por medidas legais internacionais que organizem tribunais de apelação, etc.

Êste exemplo mostra que não é impossível tratar duramente um estado e benìgnamente os seus cidadãos.

* (Deixei as partes (1) e (2) desta nota exatamente como foram escritas em 1942. Só na parte (3), que não é fundamental, fiz um acréscimo, após os primeiros dois parágrafos). *

(3) Mas será científica essa focalização mecânica do problema da paz? Muitos contestarão, estou certo, de que uma atitude verdadeiramente científica em relação ao problema da paz e da guerra deve ser diferente. Dirão que *devemos estudar primeiramente as causas da guerra.* Devemos estudar as fôrças que levam à guerra e também aquelas que podem levar à paz. Recentemente proclamou-se, por exemplo que a "paz duradoura" só pode vir se considerarmos plenamente as fôrças dinâmicas subjacentes" da sociedade que podem produzir a guerra ou a paz. A fim de descobrir essas fôrças, deveremos, naturalmente, estudar história. Em outras palavras, devemos abordar o problema da paz por um método historicista e não por um método tecnológico. Proclama-se que é êsse o único processo científico.

O historicista pode, com a ajuda da história, mostrar que as causas da guerra podem ser encontradas no choque dos interêsses econômicos, ou no conflito das classes, ou no das ideologias — por exemplo, liberdade contra tirania — ou no choque das raças, nações, imperialismos, sistemas militaristas, etc.; ou no mêdo, na inveja, no desejo de tomar vingança, ou em tôdas essas coisas ao mesmo tempo e em muitas outras mais. E demonstrará, dêsse modo, que a tarefa de remover essas causas é extremamente difícil. E mostrará que não há base para se erguer uma organização internacional, enquanto não se removerem as causas da guerra, p. ex., as causas econômicas, etc.

Do mesmo modo, o psicologismo pode arguir que as causas da guerra devem ser procuradas na "natureza humana", ou, mais especìficamente, em sua belicosidade; e que o método de obter a paz deve consistir em abrir outras válvulas de escape a êsses impulsos agressivos. (A leitura de histórias de terror tem sido sugerida com tôda a seriedade — apesar do facto de que alguns de nossos últimos ditadores tinham predileção por elas.)

Não acho que êsses métodos de tratar dêsse importante problema sejam muito promissores. E não creio, especialmente, no plausível argumento de que, para estabelecer a paz, devamos verificar a causa ou causas da guerra.

É claro que há casos em que o método de procurar as causas de algum mal e removê-las pode ser bem sucedido. Se sinto uma dor no pé, posso verificar que é causada por uma pedrinha e removê-la. Mas não devemos generalizar a partir daí. O método de remover pedrinhas nem mesmo chega a cobrir todos os casos de dor em meu pé. Em alguns de tais casos eu poderei não achar a causa; em outros, talvez não seja capaz de removê-la.

Em geral, o método de remover as causas de certo acontecimento indesejável só é aplicável quando conhecemos uma curta lista das condições necessárias (isto é, uma lista de condições tais que o facto em questão não se possa realizar senão quando ocorrer pelo menos uma das condições da lista, e quando tôdas essas condições puderem ser controladas, ou mais precisamente prevenidas. (Pode-se notar que as condições necessárias difìcilmente são o que se descreve pela vaga palavra "causas"; são, antes, o que se costuma chamar "causas contribuintes"; em regra, quando falamos de "causas" queremos dizer um conjunto de condições suficientes.) Mas não acho que possamos organizar tal lista de condições necessárias da guerra. Guerras têm sido deflagradas sob as mais variadas circunstâncias. As guerras não são simples fenômenos como, por exemplo, trovoadas. Não há razão para que, pelo facto de denominar como "guerras" uma vasta variedade de fenômenos, asseguremos que tôdas elas sejam "causadas" do mesmo modo.

Tudo isso mostra que o processo aparentemente científico, sem preconceitos e convincente, do estudo das "causas da guerra", é, na realidade, não só pré-conceituoso como susceptível de obstruir o caminho para uma verdadeira solução; de facto, é pseudo-científico.

Até onde iríamos se, em vez de organizar leis e uma fôrça policial, tratássemos "cientìficamente" o problema da criminalidade, isto é, tentando descobrir quais são precisamente as causas do crime? Não quero dizer que aqui ou ali não possamos descobrir importantes fatores que contribuem para o crime ou a guerra e que não possamos, dêsse modo, evitar muito dano; mas isso bem pode ser feito depois que tenhamos o crime sob contrôle, isto é, depois de havermos organizado nossa fôrça policial. Por outro lado, o estudo das "causas" econômicas, psicológicas, hereditárias, morais, etc., do crime e a tentativa de remover essas causas difìcilmente nos levaria a descobrir que uma fôrça policial (que não remove as causas) pode colocar o crime sob contrôle. Pondo inteiramente de parte a vaguidão de expressões tais como "a causa da guerra", o processo todo é o que não existe de científico. É como se alguém insistisse em que não é científico usar um sobretudo quando faz frio, pois antes deveríamos estudar as causas do tempo frio e removê-las. Ou, talvez, que a lubrificação é anti-científica, porque antes deveríamos descobrir as causas da fricção e removê-las. Êste último exemplo mostra, creio eu, o absurdo de tal crítica aparentemente científica, pois, justamente como a lubrificação por certo reduz as "causas" da fricção, assim também uma fôrça de polícia internacional (ou outra corporação armada dessa espécie) pode reduzir uma importante "causa" de guerra, a saber, a esperança de "sair-se bem com ela."

8 — Tentei mostrar isto em minha *Logik der Forschung*. Acredito, de conformidade com a metodologia esboçada, que a sistemática mecânica gradual nos ajudará a construir uma tecnologia social empírica, alcançada pelo método de erros e acertos. Acho que apenas dêsse modo podemos começar a edificar uma ciência social empírica. O facto de que tal ciência social não chegue a existir até agora e de que o método histórico seja incapaz de impulsioná-la muito é um dos mais fortes argumentos contra a possibilidade da mecânica social utópica ou em larga escala. Ver também minha *Pobreza do Historicismo* (*Econômica*, 1944-45).

9 — Para uma formulação muito semelhante, ver a conferência de John Carruthers, "Socialismo e Radicalismo" (publicada em folheto pela *Hammersmith Socialist Society*, Londres, 1894). Argumenta êle, de modo típico, contra a reforma gradual: "Tôda medida paliativa traz consigo seu próprio mal e o mal é geralmente maior do que aquilo que pretendia curar. A menos que nos decidamos a ter vestes completamente novas, devemos preparar-nos para andar em farrapos, pois o remendo não melhorará a roupa velha." (Deve-se notar que Carruthers entende o "radicalismo" que usou no título de sua conferência quase como o oposto do sentido que damos á palavra. Carruthers defende um programa intransigente de "limpeza de tela" e ataca o "radicalismo", isto é o programa de reformas "progressivas" propugnado pelos "liberais radicais". Êste uso do têrmo radical é, por certo, mais comum do que o meu; não obstante, a palavra significa originàriamente "indo á raiz" — do mal, por exemplo, ou "erradicando o mal"; e não há substituto apropriado para ela.)

Sôbre as citações do parágrafo que se segue no texto (o "original divino" que os político-artista deve "copiar") ver *Rep.*, 500e/501a. Ver também notas 25 e 26 ao cap. 8.

Na Teoria das Formas de Platão existem, creio, elementos que são da maior importância para a compreensão e para a teoria da arte. Êsse aspecto do platonismo é tratado por J. A. Stewart em seu livro *Plato's Doctrine of Ideas* (1909), 128 sgs. Creio, porém, que êle acentua demais o objeto da pura contemplação (em contraposição àquele "modêlo" que o artista não só visualiza mas trabalha para reproduzir em sua tela).

10 — *Rep.*, 520c. — Para a "Arte Real", ver especialmente o *Estadista;* cf. nota 57 (2) ao cap. 8.

11 — Tem-se dito muitas vêzes que a ética é apenas uma parte da estética, pois as questões éticas, em última análise, são questões de gôsto. (Cf. p. ex., G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics,* 315 sgs.) Se, com isso, apenas se quer dizer que os problemas éticos não podem ser resolvidos pelos métodos racionais da ciência, então concordo. Mas não devemos esquecer que há vasta diferença entre "problemas de gôsto" morais e problemas de gôsto em estética. Se me desgosta um romance, uma peça musical ou talvez uma pintura, não preciso lê-la, nem ouví-la, nem olhar para ela. Os problemas estéticos (com a possível exceção da arquitetura) são amplamente de caráter privado, mas os problemas éticos dizem respeito aos homens e a suas vidas. Nessa extensão, há entre êles diferença fundamental.

12 — Para esta citação e as precedentes cf. *Rep.*, 500d-501a (grifos meus); cf. também notas 29 (fim) ao cap. 4 e 25, 26, 27, 38 (esp. 25 e 38), cap. 8.

As duas citações do parágrafo que se segue são de *Rep.*, 541a e do *Estadista*, 293c-e.

É interessante (por ser, acredito, característico da histeria do radicalismo romântico com sua ambiciosa arrogância de semelhança divina — *hubris*) ver que ambas as passagens da *Rep.*, — a limpeza da tela, de 500d sgs., e o expurgo, de 541a — são precedidas por uma referência á semelhança divina dos filósofos; cf. 500c-d, "O filósofo torna-se... semelhante a um deus", e 540c-d (cf. nota 37 ao cap. 8 e texto), "E o Estado erigirá monumentos, a expensas do público, para homenageá-los; e sacrifícios lhes serão oferecidos, como a semi-deuses... ou pelo pelo menos como homens abençoados pela graça e semelhantes a um deus."

É também interessante, pelas mesmas razões, ver que a primeira dessas passagens é precedida pela passagem (498d7e sg; cf. nota 59 ao cap. 8) em que Platão expressa sua esperança de que os filósofos se possam tornar, como governantes, aceitáveis até para os "muitos".

* Relativamente ao têrmo "liquidar", pode-se citar a seguinte explosão moderna de radicalismo: "Não é evidente que, se tivermos de chegar ao socialismo — um socialismo real e permanente — tôda oposição fundamental deve ser "liquidada" (isto é, tornada pollticamente inativa pelo corte das franquias e, se necessário, pela prisão)?" Esta notável pergunta retórica vem impressa na pág. 18 do não menos notável folheto (*Christians in the Class Struggle*", por Gilbert Cope, com um Prefácio do Bispo de Bradford (1942; quanto ao historicismo dêsse folheto, ver nota 4 ao cap. 1). O Bispo, em seu Prefácio, denuncia o "nosso atual sistema econômico" como "imoral e anti-Cristão" e diz que "quando algo mostra ser de modo tão claro obra do demônio... nada pode impedir um ministro da Igreja de trabalhar por sua destruição". Consequentemente, recomenda "êste folheto como uma análise lúcida e penetrante."

Mais algumas sentenças podem ser citadas do folheto. "Dois partidos podem assegurar uma democracia parcial, mas uma democracia completa só pode ser estabelecida por um só partido..." (p. 17). — "No período de transição... os trabalhadores... devem ser conduzidos e organizados por um só partido, que não tolerará a existência de qualquer outro partido fundamentalmente oposto a êle... (p. 19). — "A liberdade, no estado socialista, significa que a ninguém se permite atacar o princípio da propriedade comum, mas que todos são encorajados a trabalhar para sua mais efetiva realização e funcionamento... A importante questão de como deverá ser anulada a oposição depende dos métodos utilizados pela própria oposição". (p. 18)

O mais interessante de todos é, talvez, o seguinte argumento (também encontrado na pág. 18), que merece ser cuidadosamente lido: "Por que é possível haver um partido socialista num país capitalista, se não é possível haver um partido capitalista num estado socialista? A resposta é simplesmente que êste é um movimento que envolve tôdas as fôrças produtivas de uma grande maioria contra uma pequena minoria, ao passo que aquêle é uma tentativa de uma minoria para restaurar sua posição de poder e privilégio pela renovada exploração da maioria". Em outras palavras, uma "pequena minoria" governante pode dar-se ao luxo de ser tolerante, ao passo que uma "grande maioria" não pode permitir-se tolerar uma "pequena minoria". Esta simples resposta é em verdade um modêlo de "lúcida e penetrante análise", como diz o Bispo.

13 — Cf. para êste desenvolvimento também o cap. 13, esp. nota 7 e texto.

14 — Parece que o romantismo, na literatura como na filosofia, pode ser rastreado até Platão. É bem sabido que Rousseau foi diretamente influenciado por êle (cf. nota 1 ao cap. 6). Rousseau conhecia o *Estadista* de Platão (cf. o *Contrato Social*, livro II, cap. VII e livro III, cap. VI) e seu louvor aos primitivos pastores montanheses. Mas, á parte dessa influência direta, é provável que Rousseau tirasse seu romantismo pastoral e seu amor ao primitivo indiretamente de Platão, pois foi certamente influenciado pela Renascença Italiana, que redescobriu Platão e especialmente seu naturalismo e seus sonhos de uma sociedade perfeita de primitivos pastores (cf. notas 11 (3) e 32 ao cap. 4 e nota 1 ao cap. 6). — É interessante notar que Voltaire reconheceu imediatamente os perigos do romântico obscurantismo de Rousseau, assim como Kant não foi impedido por sua admiração a Rousseau de reconhecer êsse perigo, ao defrontar-se com êle nas "Idéias" de Herder (cf. também nota 56 ao cap. 12 e texto).

NOTAS AO CAPÍTULO 10

A legenda dêste capítulo é tirada do *Banquete*, 193d.

1 — Cf. *Rep.*, 419a sgs., 421b, 465c sgs., e 519e; ver também cap. 6, esp. secções II e IV.

2 — Penso não só nas tentativas medievais para deter a sociedade, tentativas que se basearam na teoria platônica de que os governantes são responsáveis pelas almas e o bem estar espiritual dos governados (e em muitos recursos práticos desenvolvidos por Platão na *República* e nas *Leis*), mas ainda em muitos desenvolvimentos posteriores.

3 — Tentei, em outras palavras, aplicar tanto quanto possível o método que descrevi em *Logik der Forschung*.

4 — Cf. esp. *Rep.*, 566e; ver também nota 63 a êste capítulo.

5 — Em minha história não deve haver "vilões... O crime não é interessante... O que os homens fazem de melhor, com boas intenções... é o que realmente nos importa". Tentei tanto quanto possível aplicar êste princípio metodológico á minha interpretação de Platão. (A formulação do princípio citado nesta nota é extraida do *Preface to Saint Joan*, de G. B. Shaw; ver as primeiras frases da secção "Tragédia, não Melodrama".)

6 — Para Heráclito, ver o cap. 2. Para as teorias da isonomia de Alcmeon e Heródoto, ver as notas 13, 14 e 17 ao cap. 6. Para o igualitarismo econômico de Faleas de Calcedônia, ver *Pol.*, de Aristóteles, 1266a e Diels 5, cap. 39 (e também Hipódamo). Para Hipódamo de Mileto, ver *Pol.*, de Aristóteles, 1267 e a nota 9 ao cap. 3. Entre os primeiros teóricos da política, devemos contar também, sem dúvida, os sofistas Protágoras, Antifonte, Hípias, Alcidamas, Licofronte; Crítias (cf. Diels 5, fragm. 6, 30-38 e a nota 17 ao cap. 8) e o Velho Oligarca (se se tratar de duas pessoas) e Demócrito.

Quanto ás expressões "sociedade fechada" e "sociedade aberta" e seu uso num sentido bastante semelhante por Bergosn, ver a nota á *Introdução*. Ao caracterizar a sociedade fechada como mágica e a aberta como racional e crítica é necessário, sem dúvida, idealizar a referida sociedade. A atitude mágica não desapareceu de modo algum de nossas vidas, nem mesmo nas sociedades mais "abertas" que a civilização alcançou, e parece-me improvável que chegue a desaparecer

de todo algum dia. Creio, não obstante, ser possível dar algum critério útil para a transição da sociedade fechada á aberta. Essa transição se verifica quando se reconhece conscientemente, pela primeira vez, que as instituições sociais são feitas pelo homem e quando se discute sua modificação voluntária em função da maior ou menor conveniência para a consecução dos objetivos ou finalidades humanos. Ou, para falar em forma menos abstrata, a sociedade fechada cai quando o temor sobrenatural que a ordem social inspira cede lugar a uma interferência ativa e á busca consciente de interêsses pessoais ou coletivos. É evidente que o contacto cultural através da civilização pode dar origem a essa queda, e mais ainda o desenvolvimento de um setor empobrecido, vale dizer, sem terras, da classe governante.

Posso mencionar aqui que não gosto de falar de "derrocada social" em têrmos gerais. A meu ver, a derrocada de uma sociedade fechada, tal como é aqui descrita, é assunto perfeitamente claro, mas em geral a expressão "derrocada social" parece expressar a idéia de que o observador não gosta do curso dos acontecimentos que relata. Além disso, a expressão tem sido mal utilizada com muita frequência. Reconheço, entretanto, que, com ou sem razão, o membro de uma sociedade que está a sofrer êsse processo poderia, efetivamente, ter a sensação de que "tudo está vindo abaixo". Pouca dúvida deve haver de que para os membros do antigo regime ou da nobreza russa, a Revolução Francêsa ou a Russa devem ter se apresentado como uma completa derrocada social, embora, para os novos governantes, surgisse de modo muito diferente.

Toynbee (cf. *A Study of History,* V, 23-35; 338) indica "o aparecimento de um cisma no corpo social" como critério de uma sociedade derrocada. Visto como o cisma, sob a forma de desunião de classe, indubitàvelmente ocorreu na sociedade grega, muito antes da Guerra do Peloponeso, não fica inteiramente claro por que êle sustenta que essa guerra (e não a queda do tribalismo) marque o que êle descreve como a derrocada da civilização helênica. (Cf. também notas 45 (2) ao cap. 4 e nota 8 ao presente capítudo).

Com referência á similaridade entre os Gregos e os Maoris, certas observações podem ser encontradas em *Early Greek Philosophy,* 2, de Burnet, esp. páginas 2 e 9.

7 — Devo esta crítica da teoria orgânica do estado, juntamente com muitas outras sugestões, a J. Popper-Lynkeus; escreve êle (*Die allgemeine Nährpflicht,* 2.ª ed., 1923, p. 71 sg.): "O excelente Menenio Agripa... convenceu a plebe insurreta a voltar (a Roma) contando-lhe o símile dos membros do corpo que se rebelaram contra o ventre... Por que ninguém lhe respondeu o seguinte: "Muito bem, Agripa! Se deve haver um ventre, então nós, os plebeus, queremos ser êsse ventre de agora em diante; e vós... podeis desempenhar o papel dos membros!" (Para o símile, ver *Tito Lívio,* II, 32, e o *Coriolano* de Shakespeare, ato I, cena 1.)

Por outro lado, deve-se admitir que a "sociedade fechada" tribal tem certo caráter orgânico, devido precisamente á ausência de tensão social. O facto de que semelhante sociedade possa basear-se na escravidão (como no caso da Grécia) não cria por si só uma tensão social, porque às vêzes os escravos não fazem mais parte da sociedade do que o gado; suas aspirações e problemas não criam qualquer pressão que possa ser experimentada pelos governantes como um verdadeiro problema no seio da sociedade. O crescimento da população, entretanto, cria êsse problema. Em Esparta, que não estabeleceu colonias, êsse aumento levou primeiro á subjugação das tribos vizinhas, para conquistar-lhes o território, e depois a um esfôrço consciente para

deter qualquer mudança mediante medidas que incluiam o controle do aumento populacional pela instituição do infanticídio, o contrôle dos nascimentos e a homossexualidade. Platão via claramente tudo isto quando insistia (talvez sob a influência de Hipódomo) na necessidade de estabelecer um número fixo de cidadãos e quando recomendava nas *Leis* a colonização, o contrôle de nascimentos e a homossexualidade (que encontra a mesma explicação na *Política* de Aristóteles, 1272a 23) para que se mantivesse constante o índice demográfico; ver *Leis,* 740d-741a e 838e. (Para a recomendação que Platão faz do infanticídio, na *Rep.,* e para problemas similares, ver especialmente a nota 34 ao cap. 4 e, ainda, as notas 22 e 63 ao cap. 10 e 39 (3) ao cap. 5.)

É claro que tôdas essas práticas estão longe de ser completamente explicáveis em têrmos racionais; e a homossexualidade dória, mais especialmente, relaciona-se intimamente com a prática da guerra e com as tentativas para tornar a aprender, na vida da horda guerreira, uma satisfação emocional que fôra amplamente destruida pela derrocada do tribalismo; ver esp. a "horda guerreira composta de amantes" glorificada por Platão no *Banquete,* 178e. Nas *Leis,* 630b, sg., 836b/c, Platão desaprova a homossexualidade (cf., entretanto, 838e).

8 — Suponho que o que chamo "tensão da civilização" seja semelhante ao fenômeno que Freud tem em mente quando escreveu *"A civilização e seus descontentes."* Toynbee fala de um Sentimento de Deriva (*A Study of History,* V, 412 sgs.) mas limita-se às "épocas de desintegração", ao passo que eu acho minha tensão muito bem expressa em Heráclito (de facto, podem ser encontrados traços em Hesíodo) — muito antes do tempo em que, de acôrdo com Toynbee, sua "sociedade helênica" começa a "desintegrar-se". Meyer fala do desaparecimento do "estado de nascimento, que determinara a posição de cada homem na vida, seus direitos e devêres civis e sociais, juntamente com a garantia de ganhar a vida (*Geschichte des Altertums,* III, 542)". Isto dá uma cabal descrição da tensão na sociedade grega do quinto século A. C.

9 — Outra profissão dêsse tipo que levava a uma independência intelectual relativa era a do bardo errante. Penso aqui principalmente em Xenófanes, o progressista; cf. o parágrafo sôbre o protagorismo na nota 7 ao cap. 5. (Homero também pode ser um caso a notar). É claro que essa profissão era accessível a pouquíssimos homens.

Acontece que não tenho qualquer interêsse pessoal em questões de comércio nem em pessoas de mentalidade comercial. Mas a influência da iniciativa comercial parece-me bem importante. Dificilmente foi por acaso que a mais velha civilização conhecida, a da Suméria, tenha sido uma civilização comercial com fortes tendências democráticas, e que as artes da escrita e da aritmética, assim como os começos da ciência, estivessem estreitamente ligados á sua vida comercial (cf. também texto de nota 24 dêste cap.

10 — *Tucídides,* I, 93. (Sigo principalmente a tradução de Jowett). Para o problema da parcialidade de Tucídides, cf. nota 15 (1) a êste capítulo.

11 — Esta e a citação seguinte: ob. cit., I, 107. O relato de Tucídides sôbre os oligarcas traidores mal pode ser reconhecido na versão apologética de Meyer (*Gesch. d. Altertums,* III, 594), apesar do facto de não ter êle melhores fontes; torceu-o, simplesmente, até ficar irreconhecível. (Quanto á parcialidade de Meyer, ver nota 15 (2) ao presente capítulo.) — Sôbre traição semelhante (em 479 A. C., na véspera de Platéia) cf. Plutarco, *Aristides,* 13.

12 — *Tucídides,* III, 82-84. A seguinte conclusão da passagem é característica do elemento individualista e humanitário presente em Tu-

cídides, membro da Grande Geração (ver abaixo, e nota 27 a êste cap.) e, como acima mencionamos, moderado: "Quando os homens tiram vingança, tornam-se precipitados; não consideram o futuro e não hesitam em anular aquelas leis comuns de humanidade em que cada indivíduo deve confiar para sua própria segurança, caso lhe sobrevenha uma calamidade; esquecem que, em sua própria hora de necessidade, as procurarão em vão". Para maior discussão da parcialidade de Tucídides, ver nota 15 (1) a êste capítulo.

13 — *Aristóteles, Política,* VIII, (V), 9, 10/11; 1310a. Aristóteles não concorda com essa aberta hostilidade; acha mais sábio que "os verdadeiros Oligarcas *finjam* ser advogados da causa do povo" e sente-se ansioso por dar-lhes bom conselho: "Devem tomar, ou pelo menos *fingir* tomar, a linha oposta, incluindo em seu juramento o compromisso: não farei dano ao povo."

14 — *Tucídides,* II, 9.

15 — Cf. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* IV (1915), 368.

(1) A fim de julgar a alegada imparcialidade de Tucídides, ou antes, sua inclinação involuntária, deve-se comparar seu tratamento da importantíssima questão de Platéia, que assinalou a explosão da primeira parte da Guerra do Peloponeso (Meyer, acompanhando Lísias, chama esta parte a guerra arquidamiana; cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* IV, 307 e V, p. VII), com isso fazendo da questão de Melos a primeira manobra agressiva de Atenas na segunda parte (a guerra de Alcibíades). A guerra arquidamiana irrompeu com um ataque á democrática Platéia, ataque relâmpago realizado, sem a intervenção de prévia declaração de guerra, por Tebas, aliada da totalitária Esparta, cujos partidários residentes em Platéia, a quinta-coluna oligárquica, abriram à noite as portas da cidade ao inimigo. Embora o incidente se revista da maior importância como causa imediata da guerra, Tucídides o narra com relativa brevidade (II, 1-7; não comenta, por exemplo, o aspecto moral, limitando-se a qualificar "a questão de Platéia como uma patente violação da trégua dos trinta anos"; mas censura os democratas de Platéia (II, 5) pelo duro tratamento que infligiram aos invasores, chegando mesmo a manifestar certas dúvidas sôbre a possibilidade de haverem faltado a um juramento. Êste método expositivo contrasta consideravelmente com o famoso e mais trabalhado, embora sem dúvida fictício, Diálogo Meliano (*Tuc.,* V, 85-113), onde Tucídides cuida de denegrir o imperialismo ateniense. Chocante como pareça ter sido a questão meliana, (Alcibíades pode ter sido responsável; cf. Plutarco, *Alc.,* 16), os atenienses *não* atacaram sem aviso e tentaram negociar antes de empregar a fôrça.

Outro caso a notar, relativo á atitude de Tucídides, é seu louvor (em VIII, 68) ao chefe do partido oligárquico, o orador Antifonte (que é mencionado no *Menexeno* de Platão, 236, como mestre de Sócrates; cf. fim da nota 19 ao capítulo 6).

(2) E. Meyer é uma das maiores autoridades modernas sôbre êsse período. Mas, para avaliar seu ponto de vista, devem ser lidas as seguintes observações desdenhosas sôbre os governos democráticos (há muitíssimas passagens dessa espécie): "Muito mais importante (isto é, do que armar-se) era continuar a entreter o jogo das disputas partidárias e assegurar a ilimitada liberdade, interpretada por todos de acôrdo com os interêsses particulares de cada um (V, 61)". Mas será mais, indago, do que uma interpretação "de acôrdo com os interêsses particulares" quando Meyer escreve: "A admirável liberdade da democracia e de seus líderes manifestamente demonstrou sua inficiência" (V, 69)? Acêrca dos líderes democráticos atenienses que em 403 A. C. recusaram render-se a Esparta (e cuja recusa foi mais tarde justificada até pelo sucesso, embora nenhuma justificação dessas seja necessária) Meyer diz: "Alguns dêsses líderes podem ter sido honestos fanáticos;... podem ter sido tão extremamente incapazes de qualquer julgamento são que realmente acreditavam (no que diziam, a saber:) que Atenas nunca deveria capitular." (IV, 65). Meyer censura outros historiadores, com os mais fortes têrmos, por serem parciais. (Cf. p. ex., as notas em V, 89 e 102, onde defende o tirano Dionísio, o Velho, contra ataques supostamente parciais, e 113, em baixo, a 114, em cima, onde também o exasperam alguns "historiadores papagaiantes" anti-Dionisianos). Assim, chama Grote "um líder radical inglês" e diz que sua obra "não é uma história, mas uma apologia de Atenas"; e orgulhosamente se compara a homens tais: "Dificilmente será possível negar que nos tornamos mais imparciais em questões de política e que chegamos, portanto, a mais correto e mais compreensivo julgamento histórico." (Tudo isto em III, 239.)

Por trás do ponto de vista de Meyer está — Hegel. Isto explica tudo (como será claro, espero, aos leitores do capítulo 12). O hegelianismo de Meyer torna-se evidente na seguinte observação, que é uma citação inconsciente, mas quase literal de Hegel; está em III, 256, quando Meyer fala de uma "avaliação chata e moralizante, que julga os grandes empreendimentos políticos com o metro da moralidade civil (Hegel fala de "ladainha de virtudes privadas"), ignorando os fatores mais profundos, verdadeiramente morais, do estado e as responsabilidades históricas." (Isto corresponde exatamente aos trechos de Hegel citados no capítulo 12; cf. nota 75 ao cap. 12). Desejo valer-me uma vez mais desta oportunidade para tornar claro que não pretendo ser imparcial em meu julgamento histórico. Sem dúvida, faço o que posso para verificar os factos de saliência. Mas estou consciente de que minhas avaliações (como as de qualquer um) devem depender inteiramente de meus pontos de vista. Admito isto, embora acredite plenamente em meus pontos de vista, isto é, em que minhas avaliações são certas.

16 — Cf. Meyer, ob. cit., IV, 367.

17 — Cf. Meyer, ob. cit., IV, 464.

18 — Deve-se ter em mente, porém, que, como se queixavam os reacionários, a escravidão em Atenas estava á beira da dissolução. Cf. a prova mencionada nas notas 17, 18 e 29 ao cap. 4; e mais, notas 13 ao cap. 5, 48 ao cap. 8 e 27-37 ao presente capítulo.

19 — Cf. Meyer, ob. cit., IV, 659.

Meyer assim comenta êste movimento dos democratas atenienses: "Ora, quando era tarde demais, fizeram um movimento no rumo de uma constituição política que mais tarde ajudou Roma... a lançar os alicerces de sua grandeza." Em outras palavras, em vez de creditar aos atenienses uma invenção constitucional de primeira ordem, censura-os; e o crédito é dado a Roma, cujo conservantismo é mais do gôsto de Meyer.

O incidente na história romana a que Meyer alude é a aliança, ou federação, de Roma com Gabies. Mas imediatamente antes, na mesma página em que Meyer descreve essa federação (V, 135), pode-se ler também que: "tôdas essas cidades, ao se incorporarem a Roma, perderam sua existência... sem sequer receber uma organização política do tipo da "demes" ática." Um pouco mais adiante, em V, 147, encontra-se nova referência a Gabies, e Roma, em sua generosa "liberalidade", é de novo contraposta a Atenas; mas no fim da mesma página e no começo da seguinte, Meyer relata sem crítica o saque e a destruição da cidade de Veii por parte de Roma.

A pior de tôdas essas destruições romanas é talvez a de Cartago. Verificou-se quando Cartago já não constituía perigo para Roma, rou-

bando a Roma, e a nós, as valiosíssimas contribuições que Cartago poderia ter feito á civilização. Limito-me a mencionar os grandes tesouros de informação geográfica que ali foram destruidos. (A história do declínio de Cartago não é dissemelhante da da queda de Atenas, em 404 A. C., discutida adiante neste capítulo; ver nota 48; os oligarcas de Cartago preferiram a queda de sua cidade á vitória da democracia.)

Mais tarde, sob a influência do estoicismo, derivado indiretamente de Antístenes, Roma começou a desenvolver pontos de vista altamente liberais e humanitários. O ponto culminante dessa evolução se produziu naquêles séculos de paz que sucederam a Augusto (cf., p. ex., a obra de Toynbee *A Study of History,* V, 343-346), mas é aqui que alguns historiadores românticos vêem o comêço de seu declínio.

Com referência a êsse próprio declínio, é sem dúvida ingênuo e romântico acreditar, como ainda fazem muitos, que êle se deveu á degeneração causada pela prolongada paz, ou á desmoralização, ou á superioridade dos povos bárbaros mais jovens, etc.; em suma, á super-alimentação. (Cf. nota 45 (3) ao cap. 4). O devastador resultado de violentas epidemias (cf. H. Zinsser, *Rats, Lice and History,* 1937, 131 sgs.) e a descontrolada e progressiva exaustão do solo, e com isso a derrocada da base agrícola do sistema econômico romano (cf. G. Simkhovitch, "Feno e História" e "A Queda de Roma Reconsiderada", em *Towards the Understanding of Jesus,* 1927) parecem ter sido algumas das causas principais. Cf. também W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934).

20 — *Tucídides,* VII, 28; cf. Meyer, ob. cit., IV, 535. A importante observação de que "isto lhes renderia mais" permite-nos, sem dúvida, fixar um limite superior aproximado para a proporção entre os tributos prèviamente impostos e o volume do comércio.

21 — Isto é uma alusão a um trocadilhozinho feio que devo a P. Milford: "Uma Plutocracia é preferível a uma Furtocracia". (*A Plutocracy is preferable to a Lootocracy*).

22 — Platão, *Rep.,* 423b. Para o problema de manter constante o volume da população, cf. nota 7, acima.

23 — Cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* IV, 577.

24 — Ob. cit., V, 27. Cf. também nota 9 a êste capítulo e o texto de nota 30 do capítulo 4. * Sôbre a passagem de *Leis,* ver 742a-c. Platão desenvolve aí a atitude espartana. Expõe "uma lei que proibe que os cidadãos particulares possuam qualquer quantidade de ouro ou prata... A nossos cidadãos só devem ser permitidas moedas que tenham curso legal entre nós, mas nenhum valor em outra parte... Em razão de uma fôrça expedicionária, ou de visita oficial ao exterior, tal como embaixadas ou outras missões necessárias... é mister que o estado possua moeda (de ouro) helênica. E se um cidadão particular fôr obrigado a ir ao estrangeiro, poderá fazê-lo, desde que tenha obtido dos magistrados a devida permissão. E se lhe tiver restado, ao regressar, algum dinheiro estrangeiro, deverá então entregá-lo ao estado e aceitar o seu equivalente em moeda doméstica. E se alguém fôr encontrado a guardá-lo, deverá ser-lhe êle confiscado, e quem o importou, como quem quer que tenha deixado de denunciá-lo, estará sujeito a maldições e condenações, além de uma multa não inferior ao total do dinheiro envolvido." Ao ler êste trecho, ficamos a pensar se não injuriamos Platão ao descrevê-lo como um reacionário que copiava as leis da cidadania totalitária de Esparta, pois aqui êle se antecipa mais de dois mil anos aos princípios e práticas que hoje em dia são quase universalmente aceitos como política sadia pelos mais progressistas governos democráticos da Europa Ocidental (os quais, como Platão, esperam que algum outro govêrno ande atrás da "moeda de ouro helênica universal".

Uma passagem posterior (*Leis,* 950d) tem, entretanto, tom de menor liberalidade ocidental. "Primeiro, nenhum homem menor de quarenta anos obterá permissão para ir ao exterior, seja qual fôr o lugar. Segundo, ninguém obterá permissão na qualidade de particular; a serviço público, a permissão só poderá ser concedida aos arautos, embaixadores e a certas missões de inspecção... *E êsses homens, após regressarem, ensinarão aos jovens que as instituições políticas dos outros países são inferiores ás do seu próprio.*"

Leis semelhantes são baixadas para a recepção de estrangeiros. Pois "a intercomunicação entre os estados necessàriamente resulta em mistura de caracteres... e na importação de novos costumes; e isso deve causar o maior dano ao povo que goza... das leis retas." (949e/950a). *

25 — Isto é admitido por Meyer (ob. cit. IV, 433 sg.) que, numa passagem muito interessante, diz dos dois partidos: "cada um dêles proclama que defende "o estado paternal"... e que o adversário está infectado do moderno espírito de egoísmo e violência revolucionária. Na realidade, ambos estão infectados. Os costumes e a religião tradicional acham-se enraizados mais profundamente no partido democrático; seus inimigos aristocráticos, que lutam sob a bandeira da restauração dos tempos antigos, estão... inteiramente modernizados". Cf. também ob. cit., V, 4 sgs., 14 e nota seguinte.

26 — Da *Constituição Ateniense* de Aristóteles, cap. 34, § 3, aprendemos que os Trinta Tiranos adotaram a princípio o que pareceu a Aristóteles um programa "moderado", a saber, o do "estado paternal". — Quanto ao niilismo e á modernidade de Crítias, cf. sua teoria da religião discutida no cap. 8 (ver esp. nota 17 a êsse capítulo e nota 48 ao presente capítulo).

27 — É muito interessante confrontar a atitude de Sófocles em relação á nova fé com a de Eurípides. Sófocles queixa-se (cf. Meyer, ob. cit., IV, III): "É errado que... os de baixa estirpe floresçam, enquanto os bravos e os nobremente nascidos são infortunados". Eurípides replica (com Antifonte; cf. nota 13 ao cap. 5) que a distinção entre os de nobre e os de baixo nascimento (especialmente escravos) é meramente verbal: "Só êsse nome traz vergonha ao escravo". — Quanto ao elemento humanitário em Tucídides, cf. a citação na nota 12 a êste capítulo. Para a questão de verificar até onde a Grande Geração se ligava a tendências cosmopolitas, ver a evidência exposta na nota 48 ao cap. 8, esp. as testemunhas hostis, isto é, o Velho Oligarca, Platão e Aristóteles.

28 — "Misólogos", ou inimigos do argumento racional, são comparados por Sócrates aos "misantropos", ou inimigos dos homens; cf. *Fedon,* 89c. Em contraste, cf. a observação misantrópica na *Rep.,* 496c-d (cf. notas 57 e 58, cap. 8).

29 — A citação dêste parágrafo é dos fragmentos de Demócrito, Diels, *Vorsokratiker,* 2, frag. ns. 41, 179, 34, 261, 62, 55, 251, 247 (autenticidade discutida por Diels e por Tarn, cf. nota 48 ao cap. 8), 118.

30 — Cf. texto á nota 16, cap. 6.

31 — Cf. *Tucídides,* II, 37-41. Cf. também observações na nota 16 ao cap. 6.

32 — Cf. T. Gomperz, *Greek Thinkers,* 1. V, cap. 13, 3 (ed. al., II, 407).

33 — A obra de Heródoto, com sua tendência pro-democrática, aparece (cf. p. ex., III, 80) cêrca de um ano ou dois depois da oração de Péricles (cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* IV, 369).

34 — Isso tem sido indicado, p. ex., por T. Gomperz, *Greek Thinkers,* V, 13, 2 (ed. al. II, 406 sg.); as passagens da *Rep.* para que êle chama a atenção são: 557d e 561c sgs. A similaridade é sem dúvida intencional. Cf. também a edição de Adam da *Rep.,* vol. II, 235, nota a 557d26. Ver também *Leis,* 699d/e sgs. e 704d-707d. Para observação semelhante com referência a Heródoto, III, 80, ver nota 17 ao cap. 6.

35 — Alguns sustentam ser o *Menexeno* espúrio, mas eu creio que isso apenas mostra sua tendência para idealizar Platão. O *Menexeno* é ratificado por Aristóteles, que cita uma passagem dêle como devida ao "Sócrates do Diálogo Funeral" (*Retórica,* I, 9, 30 = 1367b8; e III, 14, 11 = 1415b30). Ver esp. fim da nota 19 ao cap. 6; também nota 48, cap. 8, e notas 15 (1) e 61 a êste capítulo.

36 — A *Constituição de Atenas* do Velho Oligarca, (ou Pseudo Xenofonte) foi publicada em 424 A. C. (de acôrdo com Kirchhoff, citado por Gomperz, *Greek Thinkers,* ed. al., I, 477). Quanto a ser atribuída a Crítias, cf. J. E. Sandys, *Aristotle's Constituion of Athens,* Introdução, IX, esp. nota 3. Ver também notas 10 e 11 a êste capítulo. Quanto a sua influência sôbre Platão, ver esp. nota 59 ao cap. 8 e *Leis,* 704a-707d. (Cf. Aristóteles, *Pol.,* 1326b; Cícero, *De Republica,* II, 3 e 4.)

37 — Aludo ao título do livro de M. M. Rader, *No Compromise — The Conflict between Two Worlds* (1939), excelente crítica da ideologia do fascismo.

Sôbre a alusão posterior, neste parágrafo, à advertência de Sócrates contra a misantropia e a misologia, ver nota 28 a êste capítulo.

38 — * (1) Sôbre a teoria de que aquilo que pode ser chamado a "invenção do pensamento crítico" consiste na fundação de uma nova tradição — a tradição de discutir criticamente os mitos e teorias tradicionais — ver agora minha palestra *Towards a Rational Theory of Tradition,* publicada no *Rationalist Annual,* 1949. (Só uma nova tradição assim pode explicar que, na escola jônica, as três primeiras gerações produzissem três filosofias diferentes). *

As escolas (especialmente as Universidades) conservaram desde então certos aspectos de tribalismo. Mas não devemos pensar só em seus emblemas, ou no Velho Elo Escolar, com tôdas as suas implicações sociais de casta, etc., mas também no caráter patriarcal e autoritário de tantas escolas. Não foi só por acaso que Platão, quando fracassou no restabelecimento do tribalismo, fundou em lugar disso uma escola; nem é por acaso que as escolas são tantas vêzes fortalezas da reação e, professôres, ditadores em edição de bolso.

Como ilustração do caráter tribalista dessas antigas escolas, darei aqui uma lista de alguns dos tabus dos primitivos pitagóricos. (A lista é de *Early Greek Philosophy,* 2, de Burnet, 160, que a tira de Diels, cf. *Vorsokratiker* 5, vol. I, p. 97 sgs.; e ver também a prova de Aristoxeno, em ob. cit., p. 101). Burnet fala de "genuínos tabus de tipo completamente primitivo". — Abster-se de feijões. — Não apanhar o que caiu. — Não tocar num galo branco. — Não partir pão. — Não pisar num travessão. — Não atiçar o fogo com ferro. — Não comer de um pão inteiro. — Não arrancar uma grinalda. — Não se sentar numa medida de quartilho. — Não comer coração. — Não caminhar por uma estrada. — Não deixar andorinhas no telhado de casa. — Ao tirar a panela do fogo, não deixar sua marca nas cinzas, mas desmanchá-las. — Não olhar em espelho ao lado de uma luz. — Depois de levantar-se, enrolar as roupas de cama e apagar nelas a marca do corpo.

39 — Interessante paralelismo a êsse desenvolvimento é a destruição do tribalismo pelas conquistas persas. Essa revolução social levou, como

acentua Meyer (ob. cit., vol. III, 167 sgs.), ao surgimento de certo número de religiões proféticas — isto é, em nossa terminologia, historicistas — do destino, da degeneração e da salvação, entre as quais a do "povo escolhido", os Judeus (cf. cap. 1).

Algumas dessas religiões se caracterizavam pela doutrina de que a criação do mundo não está ainda concluída, mas prossegue. Isto deve ser comparado com a primitiva concepção grega do mundo como um edifício e com a destruição heracliteana dessa concepção, descrita no cap. 2 (ver nota 1 a êsse capítulo). Pode-se mencionar aqui que mesmo Anaximandro não gostava muito dêsse edifício. Sua ênfase sôbre o caráter ilimitado, ou indeterminado, ou indefinido do material do edifício pode ter sido a expressão de um sentimento de que o edifício podia não possuir arcabouço definido, que podia estar em fluxo (cf. nota seguinte).

O desenvolvimento dos mistérios dionisíacos e órficos na Grécia provàvelmente depende do desenvolvimento religioso do oriente (cf. *Heródoto,* II, 81). O pitagorismo, como bem se sabe, tinha muito de comum com o ensinamento órfico especialmente com relação á teoria da alma (ver também nota 44, a seguir). Mas o pitagorismo tinha um sabor definidamente aristocrático, em contraposição ao ensinamento órfico, que representava uma espécie de versão "proletária" dêsse movimento. Meyer (ob. cit., III, p. 428, § 246) provàvelmente tem razão ao descrever os inícios da filosofia como uma contra-corrente natural em oposição ao movimento dos mistérios; cf. a atitude de Heráclito nesses assuntos (fragm. 5, 14, 15; e 40, 129, Diels 5; 124-129; e 16-17, Bywater). Êle odiava os mistérios *e* Pitágoras; o pitagórico Platão desprezava os mistérios (*Rep.,* 364e sg.; cf. todavia Adam, apêndice IV ao livro IX da *Rep.,* vol. II, 378 sgs. de sua edição).

40 — Para Anaximandro (cf. nota precedente) ver Diels 2, fragm. 9: "A origem das coisas é o indeterminado de onde são elas geradas, aí se devem dissolver, por necessidade. Pois devem fazer penitência umas às outras por sua injustiça, de acôrdo com a ordem do tempo". A interpretação de Gomperz foi a de que a existência individual parecia a Anaximandro uma *injustiça* (*Greek Thinkers,* ed. al., vol. I, p. 46; notar a similaridade com a doutrina da justiça de Platão); mas essa interpretação tem sido severamente criticada.

41 — Parmênides foi o primeiro a procurar salvar-se dessa tensão interpretando seu sonho do mundo paralisado como uma revelação da verdadeira realidade, e o mundo de fluxo em que vivia como um sonho. "O ser real é indivisível. É sempre um todo integrado, que nunca transgride sua ordem; nunca se dispersa e, assim, nunca se reune" (D5, fragm. 2). Sôbre Parmênides, cf. também nota 22 ao cap. 3 e texto.

42 — Cf. nota 9 ao presente capítulo (e nota 7 ao cap. 5).

43 — Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums,* III, 443, e IV, 120 sg.

44 — J. Burnet, "A Doutrina Socrática da Alma", *Proceedings of the British Academy,* VIII (1915/16), 235 sgs. Sinto-me tanto mais desejoso de acentuar esta concordância parcial quanto não posso concordar com Burnet na maior parte de parte de suas outras teorias, especialmente as que se referem às relações de Sócrates com Platão; sua opinião, em especial, de que politicamente Sócrates é o mais reacionário dos dois (*Greek Philosophy,* I, 210) parece-me simplesmente insustentável. Cf. nota 56 a êste capítulo.

Com relação à doutrina de Sócrates sôbre a alma, creio que Burnet tem razão ao insistir em que é socrática a sentença "cuida de tua alma", pois essa sentença expressa os interêsses morais de Sócrates. Mas acho inteiramente improvável que Sócrates sustentasse qualquer teoria metafísica da alma. As teorias de *Fedon, República,* etc., a meu ver,

são de origem indubitàvelmente pitagórica. (Para a teoria órfico-pitagórica de que o corpo é o túmulo da alma, cf. Adam, apêndice IV ao livro IX de *Rep.;* ver também a nota 39 a êste capítulo). E em vista da clara afirmação de Sócrates em Apologia, 19c, de que êle "nada em absoluto tinha que ver com tôdas essas coisas", isto é, com as especulações acêrca da natureza (ver nota 56 (5) a êste capítulo), não posso concordar de forma alguma com a opinião de Burnet no sentido de que Sócrates era um pitagórico, nem com a de que êle tinha uma doutrina metafísica definida sôbre a "natureza" da alma.

Acredito que a sentença de Sócrates "cuida de tua alma" constitui uma expressão de seu individualismo moral (e intelectual). Poucas doutrinas suas me parecem tão bem sustentadas pelos dados disponíveis como sua teoria individualista da auto-suficiência moral do homem virtuoso. (Ver as provas mencionadas nas notas 25 ao cap. 5 e 36 ao cap. 6). Mas isto se acha intimamente relacionado com a idéia manifestada na sentença "cuida de tua alma". Com sua insistência sôbre a auto-suficiência, Sócrates queria expressar o seguinte: podem destruir teu corpo, mas jamais conseguirão destruir tua integridade moral. Se esta fôr a que mais te importe, não te poderão causar realmente dano.

Parece que Platão, ao travar conhecimento com a teoria metafísica pitagórica da alma, sentiu que a atitude moral socrática necessitava de um fundamento metafísico, especialmente uma teoria da sobrevivência. Em consequência, substituiu a idéia de que "não é possível destruir a integridade moral" pela da indestrutibilidade da alma. (Cf. também notas 9 sgs. ao cap. 7).

Contra essa interpretação, tanto os metafísicos como os positivistas poderiam argumentar que não pode existir uma idéia moral — não metafísica — da alma, tal como a que atribuo a Sócrates, visto como qualquer tratamento que dermos á alma deve necessàriamente ser metafísico. Não tenho maiores esperanças de convencer os metafísicos platônicos, mas tratarei de mostrar aos positivistas (materialistas, etc.), em troca, que êles também crêem numa "alma" em sentido muito semelhante ao que atribuo a Sócrates, e que a maioria dêles valoriza essa "alma" muito mais do que o corpo.

Primeiramente, até os positivistas devem admitir que é possível fazer uma distinção perfeitamente empírica e com "significado", embora algo imprecisa, entre as enfermidades "físicas" e as "psíquicas". Na realidade, essa distinção é de considerável importância prática para a organização dos hospitais, etc. (É muito provável que algum dia seja superada por um critério mais exato, mas isso é outra questão). Ora, a maioria dentre nós, e mesmo os positivistas, preferiríamos, se de nós dependesse, uma enfermidade física benigna a uma benigna enfermidade mental. Os próprios positivistas, além disso, prefeririam, provàvelmente, uma longa e incurável enfermidade física (desde que não fôsse demasiado dolorosa) a uma enfermidade igualmente prolongada e incurável das faculdades mentais, ou talvez mesmo a uma enfermidade mental curável. Dêsse modo, parece-me que podemos dizer, sem nos valermos de têrmos metafísicos, que os que assim pensam cuidam de suas "almas" mais que de seus "corpos" (Cf. *Fedon,* 82d: "Cuidam de suas almas e não são criados de seus corpos". Ver também *Apologia,* 29d-30b). E esta forma de expressar-se seria perfeitamente independente de qualquer teoria que possam ter com relação á "alma", ainda que sustentem que, em última instância, esta também faz parte do corpo, não sendo qualquer doença mental mais do que uma enfermidade física. (O que veria a significar mais ou menos o seguinte: estimam o cérebro mais do que as outras partes do organismo).

Podemos agora passar a uma consideração semelhante de outra idéia da "alma" que se acha ainda mais próxima da idéia socrática. Muitos estamos dispostos a sofrer consideráveis agruras físicas apenas em vista de fins intelectuais. Estamos, por exemplo, dispostos a sofrer a fim de impulsionar o conhecimento científico e também para favorecer nosso próprio desenvolvimento intelectual, isto é, a fim de alcançar "sabedoria". (Para o intelectualismo de Sócrates, cf. por exemplo o *Criton,* 44d/e e 47b). Coisa semelhante poderíamos dizer da promoção de fins morais, como a justiça igualitária, a paz, etc. (Cf. *Criton,* 47e/48a, onde Sócrates explica que entende por "alma" aquela parte de nosso ser que "melhora com a justiça e se corrompe com a injustiça".) E muitos somos os dispostos a afirmar, com Sócrates, que é precisamente a possibilidade de adotar tal atitude o que nos dá orgulho de ser homens, e não animais.

Tudo isso, creio eu, pode ser dito sem qualquer referência a uma teoria metafísica da "natureza da alma". E não vejo razão alguma para que devamos atribuir a Sócrates teoria semelhante, ante sua clara afirmativa de nada ter com especulações dêsse jaez.

45 — No *Górgias,* que creio ser socrático em parte (embora os elementos pitagóricos assinalados por Gomperz mostrem também boa proporção de platonismo; cf. nota 56 a êste capítulo), Platão coloca nos lábios de Sócrates um ataque contra "os portos, cais e muralhas" de Atenas e contra os tributos ou taxas impostos a seus aliados. Êsses ataques, tais como expressos, são indubitàvelmente de Platão, o que poderia explicar por que se parecem tanto com os dos oligarcas. Acho, porém, inteiramente possível que Sócrates haja sustentado pensamentos semelhantes em se anelo por salientar aquelas coisas que, a meu ver, lhe importavam mais que quaisquer outras. Mas acredito que êle teria amaldiçoado a idéia de que sua crítica moral se pudesse converter em traidora propaganda oligárquica contra a sociedade aberta e, em particular, contra Atenas, que a representava. (Sôbre a questão da lealdade de Sócrates, cf. esp. nota 53 a êste capítulo e o texto).

46 — As figuras típicas, nas obras de Platão, são Calicles e Trasímaco. Històricamente, as versões mais aproximadas talvez sejam as de Teramenes e Crítias; Alcibíades também, embora seja muito difícil julgar-lhe o caráter e os atos.

47 — As observações seguintes são altamente especulativas e não incidem sôbre minha argumentação.

Considero possível que a base do *Primeiro Alcibíades* seja a conversão do próprio Platão por Sócrates, isto que, que Platão haja escolhido neste diálogo a figura de Alcibíades para retratar sua própria experiência. Além disso, poderoso fator deve ter operado para induzí-lo a contar a história de sua conversão; com efeito, Sócrates, quando acusado de responsável pelos delitos de Alcibíades, Crítias e Cármides (ver mais adiante), em sua defesa perante o tribunal, referiu-se a Platão como exemplo vivo e testemunha de sua verdadeira influência educativa. Não parece improvável que Platão, com seu empenho em deixar um testemunho literário, se tenha sentido impelido a contar a história de suas relações com Sócrates, história que, entretanto, não podia contar perante o tribunal (cf. Taylor, *Sócrates,* nota 1 á pg. 105). Usando o nome de Alcibíades e as circunstâncias especiais que o rodearam (p. ex., seus ambiciosos sonhos políticos, que bem poderiam ter sido semelhantes aos de Platão antes de sua conversão), alcançaria seu propósito apologético (cf. texto de notas 49-50), demonstrando que a influência moral de Sócrates em geral e sôbre Alcibíades em particular era muito diferente da que seus acusadores afirmavam. Não acho

improvável que o *Carmides* seja, em grande parte, um auto-retrato. (Não é sem interêsse notar que o próprio Platão empreendeu conversões semelhantes, embora de modo diverso, até onde podemos julgar, não tanto por direto apêlo pessoal moral, mas antes pelo ensinamento institucional da matemática pitagórica como um pré-requisito da intuição dialética da Idéia do Bem. Cf. as histórias sôbre suas tentativas para converter Dionísio, o Moço). Para o *Primeiro Alcibíades* e problemas relacionados, ver também Grote, *Platão*, I, esp. págs. 351-355.

48 — Cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* V, 38 (e a *Helênica* de Xenofonte). No mesmo volume, pgs. 19-23 e 36-44 (ver esp. p. 36) podem achar-se tôdas as provas necessárias para a interpretação que damos no texto. A *Cambridge Ancient History* (1927, vol. V; cf. esp. pp. 369 sgs.) dá uma interpretação dos factos muito semelhante.

Pode-se acrescentar que o número de cidadãos na plenitude dos seus direitos que os Trinta mataram durante os oito meses de terror aproxima-se provàvelmente de 1.500, o que representa, de acôrdo com os elementos de que dispomos, não muito menos da décima parte (possìvelmente, cêrca de oito por cento) do número total de cidadãos que haviam sobrevivido á guerra, o que equivale a um por cento ao mês — façanha mal ultrapassada, mesmo em nossos dias...

Escreve Taylor sôbre os Trinta (*Socrates, Short Biographies,* 1937, p. 100, nota 1): "É apenas de justiça lembrar que êsses homens devem ter "perdido a cabeça" ante a tentação apresentada por sua situação. Crítias fôra anteriormente conhecido por sua vasta cultura e suas tendências políticas eram claramente democráticas". Creio falha essa tentativa de diminuir a responsabilidade do govêrno títere e, especialmente, do amado tio de Platão. Sabemos bastante bem o que pensar dos efêmeros sentimentos democráticos professados naqueles dias, nas situações oportunas, pelos jovens aristocratas. Além disso, o pai de Crítias (cf. Meyer, vol. IV, p. 579, e *Lysias,* 12, 43 e 12, 66) e provàvelmente o próprio Crítias haviam pertencido á Oligarquia dos Quatrocentos, e os escritos de Crítias que ainda se conservam nos dão cabais mostras de suas traidoras preferências por Esparta, assim como de sua formação oligárquica (cf. p. ex. Diels 5, 45), de seu cru niilismo (cf. nota 17 ao cap. 8) e de sua ambição (cf. Diels, 5, 15; cf. também Xenofonte, *Memorabilia,* I, 2, 24 e *Helenica,* II, 3, 36 e 47). Mas o ponto decisivo está simplesmente em ter êle procurado aplicar consistentemente o programa do "Velho Oligarca", autor da *Constituição de Atenas* atribuída a Xenofonte (cf. nota 36 a êste mesmo capítulo); isto é, procurou suprimir a democracia fazendo deliberada tentativa para conseguí-lo com o auxílio de Esparta, se Atenas fôsse derrotada. O grau de violência empregado é o resultado lógico da situação. Não indica que Crítias houvesse perdido a cabeça, mas, antes, que êle estava bem consciente das dificuldades, isto é, da ainda formidável capacidade de resistência dos democratas.

Meyer, cuja grande simpatia por Dionísio I prova que êle, pelo menos, não tem preconceitos *contra* tiranos, diz a respeito de Crítias (ob. cit., V, p. 17), depois de esboçar-lhe a surpreendente carreira de oportunista político, que êle era "tão inescrupuloso como Lisandro", o conquistador espartano, e, portanto, o chefe adequado para o govêrno títere de Lisandro.

Parece-me haver impressionante semelhança entre os caracteres de Crítias, soldado, poeta, esteta e companheiro cético de Sócrates, e Frederico II da Prússia, chamado o "Grande", também soldado, esteta, poeta e discípulo cético de Voltaire e que foi um dos piores tiranos e um dos mais implacáveis opressores da história moderna. (Sôbre

Frederico, cf. W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte,* 1934; ver esp. p. 90 sôbre sua atitude para com a religião, reminiscente da de Crítias.)

49 — Êste ponto é muito bem explanado por Taylor, *Socrates, Short Biographies,* 1937, p. 103, que aí acompanha a nota de Burnet ao *Eutifron,* 4c, 4, de Platão. O único ponto em que me sinto inclinado a desviar-me, embora levemente, do excelente tratamento que Taylor (ob. cit., 103, 120) dá ao processo de Sócrates é a interpretação das tendências da acusação, especialmente da que se refere á introdução de "novas práticas religiosas". (ob. cit., 109 e 111 sgs.).

50 — As provas que mostram isso podem encontrar-se em *Socrates,* de Taylor, 113-115; cf. esp. nota 1, p. 115, onde é citado *Ésquines,* I, 173: "Condenastes á morte o sofista Sócrates porque se comprovou que êle havia educado Crítias."

51 — Era característico da política dos Trinta envolver em seus atos terroristas o maior número possível de pessoas; cf. as excelentes anotações de Taylor em *Socrates,* 101 sgs. (esp. nota 3 á p. 101). Sôbre Querofonte, ver nota 56 (5-e6) ao presente capítulo.

52 — Como fazem Crossman e outros; cf. Crossman, *Plato To-Day,* 91/2. Concordo neste ponto com Taylor, *Socrates,* 116; ver também suas notas 1 e 2 a essa página. Que o plano da acusação não era fazer de Sócrates um mártir, que o julgamento poderia ter sido evitado, ou levado a cabo diversamente, se Sócrates se tivesse mostrado disposto a transigir, isto é, a deixar Atenas ou mesmo a prometer ficar quieto, tudo isso parece muito claro em vista das alusões de Platão (ou de Sócrates) na *Apologia,* assim como no *Criton.* (Cf. *Criton,* 45e e esp. 52b/c, onde Sócrates diz que lhe teriam permitido exiliar-se, se no julgamento se tivesse oferecido para fazê-lo.)

53 — Cf. especialmente *Criton,* 53b/c, onde Sócrates explica que, se aceitasse a oportunidade de fugir, confirmaria o que acreditavam seus juizes; pois quem corrompe a lei também pode corromper os jovens.

A *Apologia* e o *Criton* foram escritos provàvelmente não muito depois da morte de Sócrates. O *Criton* (possìvelmente o primeiro dos dois) foi talvez escrito a pedido de Sócrates para que se tornassem conhecidos os motivos por que recusou fugir. Na verdade, tal desejo pode ter sido a primeira inspiração dos diálogos socráticos. T. Gomperz (*Greek Thinkers,* V, II, 1, ed. al., II, 358) considera o *Criton* posterior e explica sua tendência geral com a hipótese de que Platão estava ansioso por mostrar sua lealdade ao mestre. "Não conhecemos — escreve Gomperz — a situação imediata a que êste pequeno diálogo deve sua existência; mas é difícil resistir á impressão de que Platão está aqui mais interessado em defender-se, e a seu grupo, da suspeita de abrigar opiniões revolucionárias". Embora a sugestão de Gomperz se encaixe fàcilmente em minha interpretação geral das opiniões de Platão, acho que o *Criton* tem muito mais o aspecto de ser uma defesa de Sócrates que de Platão. Mas concordo com a interpretação de Gomperz sôbre sua tendência. Sócrates, por certo, tinha o maior interêsse em defender-se de uma suspeita que punha em perigo a obra de sua vida. — Relativamente a esta interpretação do conteúdo do *Criton,* volto a concordar plenamente com Taylor (*Sócrates,* 124 sg). Mas a lealdade do *Criton* e seu contraste com a deslealdade evidente da *República,* que abertamente se coloca ao lado de Esparta contra Atenas, parece refutar a opinião de Burnet e Taylor de ser a *Rep.* socrática e de que Sócrates era mais fortemente oposto á democracia do que Platão (cf. nota 56 a êste capítulo).

Relativamente á afirmação de Sócrates de sua lealdade á democracia, cf. especialmente as seguintes passagens do *Criton*: 51d/e, onde é

acentuado o caráter democrático das leis, isto é, a possibilidade de poderem os cidadãos modificar as leis sem violência, por meio do argumento racional (como diz Sócrates, podem êles "convencer" as leis); 52b sg., onde Sócrates insiste em que não tem divergências com a constituição ateniense; 53c/d, onde êle descreve não só a virtude e a justiça, mas especialmente as instituições e as leis (as de Atenas) como as melhores coisas entre os homens; 54c, onde êle diz que pode ser vítima dos homens, mas insiste em que não é vítima das leis.

Em vista de tôdas essas passagens (e esp. de *Apologia*, 32c; cf. nota 8 ao cap. 7) creio devermos deixar de parte a única passagem de aspecto muito diferente, a saber, 52e, onde Sócrates implìcitamente louva as constituições de Esparta e Creta. Considerando especialmente 52b/c, onde Sócrates diz não ter curiosidade de conhecer outros estados *ou suas leis*, pode-se ser tentado a sugerir que a observação sôbre Esparta e Creta em 52e é uma interpolação, feita por alguém que tentava conciliar o *Criton* com escritos posteriores, especialmente com a *República*. Seja ou não a passagem um acréscimo platônico, parece extremamente improvável que seja socrática. Basta apenas lembramos o empenho de Sócrates em nada fazer que pudesse ser interpretado como pró-espartano, empenho que nos mostra o *Anabasis* de Xenofonte, III, 1, 5. Lemos ali que "Sócrates receava que êle (isto é, seu amigo, o jovem Xenofonte, outra jovem ovelha desgarrada) pudesse ser censurado como desleal, pois era sabido que Ciro auxiliara os espartanos na guerra contra Atenas". (Esta passagem é por certo muito menos suspeita do que as da *Memorabilia;* não há aqui influência de Platão e Xenofonte efetivamente se acusa, por implicação, de haver considerado com demasiada leviandade seus devêres para com sua pátria e de haver merecido seu exílio, mencionado em ob. cit., V, 3, 7 e VII, 7, 57.)

54 — *Apologia,* 30e, 31a.

55 — Os platônicos, naturalmente, concordarão com Taylor quando diz, na última frase de seu *Socrates*: "Sócrates teve apenas um "sucessor": Platão". Sòmente Grote parece às vêzes sustentar opiniões semelhantes às expostas no texto; o que êle diz, por exemplo, na passagem citada aqui na nota 21 ao cap. 7 (ver também nota 15 ao cap. 8) pode ser interpretado pelo menos como uma expressão de dúvida sôbre se Platão traiu Sócrates ou não. Grote deixa perfeitamente claro que a *República* (e não só as *Leis*) teria fornecido a base teórica para condenar o Sócrates da *Apologia,* e que êste Sócrates jamais seria admitido no estado melhor de Platão. E chega a apontar que a teoria de Platão concorda com o tratamento prático que Sócrates recebeu da parte dos Trinta. (Um exemplo demonstrativo de que a perversão do ensinamento de um mestre por um aluno é coisa que pode suceder mesmo quando o mestre ainda é vivo, famoso e protesta em público, pode ser visto na nota 58 ao cap. 12.)

Quanto ás observações sôbre as *Leis,* feitas mais adiante neste capítulo, ver especialmente as passagens das *Leis* citadas nas notas 19-23 ao cap. 8. Mesmo Taylor, cujas opiniões sôbre êsses assuntos são diametralmente opostas ás aqui apresentadas (ver também a nota seguinte), admite: "A pessoa que primeiro propôs fôssem consideradas as falsas opiniões sôbre teologia como ofensivas ao estado foi o próprio Platão, no décimo livro das *Leis*." (Taylor, ob. cit., 108, nota 1).

No texto, ponho em contraste especialmente a *Apologia* e o *Criton* de Platão com suas *Leis*. A razão para essa escolha é a de que quase todos, mesmo Burnet e Taylor (ver a nota seguinte) concordariam em que a *Apologia* e o *Criton* representam a doutrina *socrática,* ao passo que as *Leis* podem ser descritas como *platônicas*. Parece-me, portanto, muito difícil entender como Burnet e Taylor podem defender sua opinião de que a atitude de Sócrates para com a democracia era ainda mais hostil que a de Platão. (Esta opinião vem expressa em *Greek Philosophy,* de Burnet, I, 209 sg. e em *Socrates,* de Taylor, 150 sg. e 170 sg.). Não vejo como defender essa opinião sôbre Sócrates, que lutou pela liberdade (cf. esp. nota 53 a êste cap.) e morreu por ela, e sôbre Platão, que escreveu as *Leis*.

Burnet e Taylor sustentam essa estranha opinião porque se aferraram á idéia de que a *Rep.* é socrática e não platônica, e porque se pode dizer que a *Rep.* é levemente menos anti-democrática do que o *Estadista* e as *Leis* de Platão. Mas as diferenças entre a *República* e o *Estadista,* assim como as *Leis* são realmente muito leves, especialmente se não se consideram só os primeiros livros das *Leis,* mas igualmente o último; de facto, a concordância de doutrina é bem mais estreita do que se poderia esperar de dois livros separados pelo menos por uma década, e provàvelmente por três ou mais, e muito dissemelhantes em temperamento e estilo (ver nota 6 ao cap. 4 e muitos outros pontos dêste livro em que a similaridade, se não identidade, entre as doutrinas das *Leis* e da *Rep.* é mostrada). Não existe a menor dificuldade interna em admitir que a *Rep.* e as *Leis* são platônicas; mas a própria admissão feita por Burnet e Taylor de que sua teoria leva á conclusão de ser Sócrates não só inimigo da democracia, mas ainda maior inimigo do que Platão, mostra a dificuldade, se não o absurdo, de sua idéia de que não só a *Apologia* e o *Criton* são socráticos, como também a *Rep.* (Para tôdas essas questões, ver a nota seguinte).

56 — Acho desnecessário dizer que esta frase é uma tentativa de sintetizar minha interpretação do papel histórico da teoria de justiça de Platão (sôbre o fracasso moral dos Trinta, cf. Xenofonte, *Helenica,* II, 4, 40-42); e particularmente das principais doutrinas políticas da *República,* interpretação que tenta explicar as contradições entre os primeiros diálogos, especialmente o *Górgias,* e a *República,* como oriundas da diferença fundamental entre as concepções de Sócrates e as dos últimos tempos de Platão. A importância cardeal da questão que é comumente chamada o *Problema Socrático* pode justificar que eu entre aqui num debate extenso e parcialmente metodológico.

(1) A mais antiga solução do Problema Socrático admitia que um grupo dos diálogos platônicos, especialmente a *Apologia* e o *Criton,* eram socráticos (isto é, de modo geral històricamente corretos e assim propositadamente feitos), ao passo que a maioria dos diálogos é platônica, incluindo muitos daquêles em que Sócrates é o principal interlocutor, como por exemplo o *Fedon* e a *Rep.* As mais antigas autoridades justificavam essa opinião recorrendo por vêzes a uma "testemunha independente", Xenofonte, e indicando a similaridade entre o Sócrates xenofôntico e o Sócrates do primeiro grupo de diálogos e as dissemelhanças entre o Sócrates de Xenofonte e o "Sócrates" do grupo platônico de diálogos. A teoria metafísica das Formas ou Idéias, mais especialmente, era de modo geral considerada platônica.

(2) Contra essa concepção, um ataque foi lançado por J. Burnet, apoiado por A. E. Taylor. Burnet denunciou o argumento sôbre que se baseava a "solução mais antiga" (como a denomino), como de círculo vicioso e inconvincente. Não é razoável, sustentou êle, selecionar um grupo de diálogos ùnicamente porque a teoria das Formas é neles menos evidente, chamá-los socráticos e dizer em seguida que a teoria das Formas não é de autoria de Sócrates, mas de Platão. E não é razoável considerar Xenofonte como testemunha independente, pois não temos razão alguma para crer em sua independência e, sim, razões muito boas para crer que êle devia conhecer boa quantidade de diálogos platônicos quando começou a escrever *Memorabilia*. Burnet sustentava

que devíamos partir da suposição de que *Platão não pretendia dize senão o que textualmente diz* e que, ao fazer com que Sócrates defer desse determinada doutrina, êle acreditava e queria fazer os leitore crerem que essa doutrina era representativa dos ensinamentos socráticos.

(3) Embora as opiniões de Burnet acêrca do problema socrático me pareçam insustentáveis, creio que tiveram grande valor do ponto de vista do estímulo a ulteriores investigações. Uma teoria audaz, ainda quando falsa, sempre significa progresso; e os livros de Burnet são cheios de idéias ousadas e nada convencionais. Tanto mais é isto de apreciar quanto os temas históricos sempre mostram tendência para tornar-se rançosos. Mas, por muito que eu admire Burnet por suas brilhantes e audaciosas teorias, por muito que lhes aprecie o efeito salutar, não posso convencer-me, considerando as provas de que disponho, de que essa teoria seja sustentável. Em seu valiosíssimo entusiasmo, Burnet, creio eu, nem sempre foi bastante crítico de suas próprias idéias. E eis porque outros, em seu lugar, acharam necessário criticar essas opiniões.

Relativamente ao problema socrático, creio, com a maioria dos autores, que a opinião que chamamos "solução mais antiga" é fundamentalmente correta. Em época recente foi bem defendida dos ataques de Burnet e Taylor por G. C. Field (*Plato and His Contemporaries*, 1930) e A. K. Rogers (*The Socratic Problem*, 1933); e são muitas as autoridades que parecem aderir a êsse ponto de vista. Apesar de considerar os argumentos até agora apresentados suficientemente convincentes, permito-me acrescentar outros, utilizando os resultados colhidos no presente livro. Mas, antes de passar a criticar Burnet, quero afirmar que devemos a Burnet nossa compreensão do seguinte princípio de método: *a evidência trazida por Platão é a única de primeira mão que nos é disponível;* tôda outra evidência é secundária. (Burnet aplicou êste princípio a Xenofonte, mas devemos aplicá-lo também a Aristófanes, cuja evidência foi rejeitada pelo próprio Sócrates na *Apologia;* cf. (5), a seguir).

(4) Explica-nos Burnet que seu método é o de supor que "Platão apenas queria dizer o que disse". De acôrdo com êsse princípio metodológico, o "Sócrates" de Platão deve ser tido como *um retrato do Sócrates histórico.* (Cf. *Greek Philosophy*, I, 128, 212 sg. e nota sôbre pág. 349/50; cf. Taylor, *Socrates*, 14 sg., 32 sg. 153). Admito que o princípio metodológico seja um razoável ponto de partida. Mas tratarei de mostrar, em (5), que os factos são tais que não tardam em levar *todos* a abandoná-lo, inclusive os próprios Burnet e Taylor. Também êles, assim como os demais, se vêem forçados a *interpretar* o que Platão diz, mas, enquanto os outros são conscientes dêsse facto e mostram, portanto, cuidadosa atitude crítica para com suas interpretações, é inevitável que aquêles que se aferram á crença de não estarem interpretando Platão, mas apenas aceitando o que êle disse, se vejam na impossibilidade de examinar criticamente suas próprias interpretações.

(5) Os factos que tornam inaplicável a metodologia de Burnet e o forçam, e a todos os outros, a interpretar o que Platão disse são, com efeito, as contradições do retrato de Sócrates atribuído a Platão. Mesmo se aceitarmos o princípio de que não temos evidência melhor que a de Platão, somos forçados, pelas contradições internas de seus escritos, a não tomá-lo ao pé da letra, e a desistir da suposição de que êle "realmente queria dizer o que disse". Se uma testemunha se envolve em contradições, não podemos aceitar seu testemunho sem interpretá-lo, ainda que se trate da melhor testemunha disponível. Darei primeiro apenas três exemplos dessas contradições internas.

(a) O Sócrates da *Apologia* repete por três vêzes, de modo a ıpressionar, que (18b-c, 19c-d, 23d) que não lhe interessa a filosofia tural (o que revela que não é um pitagórico). "Nada sei de tais isas, nem muito nem pouco", disse êle (19c); "Eu, atenienses, nada nho em absoluto com tais coisas" (isto é, com especulações sôbre a natureza). Sócrates assevera que muitos que se acham presentes ao julgamento podem testemunhar a verdade dessa afirmação; êles o haviam ouvido falar, mas nunca, em poucas ou muitas palavras, alguém o ouvira jamais falar sôbre assuntos de filosofia natural (*Ap.*, 19c-d). Por outro lado, temos (a') o *Fedon* (cf. esp. 108d sg. com as citadas passagens da *Apol.*) e a *República*. Nestes diálogos, Sócrates aparece como um filósofo pitagórico da "natureza", tanto que Burnet e Taylor puderam dizer que êle era de facto um membro vanguardeiro da escola de pensamento pitagórico. (Cf. Aristóteles, que diz dos pitagóricos: "suas discussões... são tôdas acêrca da natureza"; ver *Metaf.*, 989b.)

Ora, eu sustento que (a) e (a') se contradizem redondamente; e esta situação é piorada pelo facto de que a data da ação da *Rep.* é anterior á da *Apol.* e a do *Fedon* é posterior. Isto torna totalmente impossível conciliar (a) com (a') mediante a suposição de que Sócrates houvesse abandonado o pitagorismo nos últimos anos de sua vida, entre a *Rep.* e a *Apol.*, ou que se houvesse convertido ao pitagorismo no último mês de sua vida.

Não pretendo que não haja meio de eliminar esta contradição através de alguma suposição ou *interpretação*. Burnet e Taylor podem ter suas razões, talvez até muito boas, para confiar mais no *Fedon* e na *Rep.* do que na *Apol.* (Mas devem compreender que, se temos como correto o retrato de Platão, qualquer dúvida sôbre a veracidade de Sócrates na *Apol.* o transforma num homem que mente para salvar a própria pele.) Tais questões, porém, não me importam no momento. Meu ponto é antes o de que, aceitando a evidência (a') contra a evidência (a) Burnet e Taylor são forçados a abandonar sua admissão metodológica fundamental de que Platão "realmente queria dizer o que disse".

Mas a interpretação inconscientemente feita deve ser não-crítica; isto pode ser ilustrado pelo uso que Burnet e Taylor fazem da evidência de Aristófanes. Sustentam que as pilhérias de Aristófanes seriam sem sentido se Sócrates não fôsse um filósofo natural. Mas acontece que Sócrates (sempre admito, com Burnet e Taylor, que a *Apol.* é histórica) previu essa própria argumentação. Em sua apologia, êle advertiu precisamente os seus juízes contra essa interpretação de Aristófanes, insistindo, com o maior empenho (*Ap.*, 18d-e), que não tinha pouco nem muito a ver com a filosofia natural, mas simplesmente nada, em absoluto. Sócrates sentiu como se estivesse a lutar contra sombras nesse assunto, contra as sombras do passado (*Ap.*, 18d-e); mas agora podemos também dizer que êle estava lutando contra as sombras do futuro. Pois, quando êle desafiou seus concidadãos a se apresentarem — aquêles que acreditaram em Aristófanes e ousaram chamar Sócrates mentiroso — *nenhum apareceu.* Isso se deu 2.300 anos antes que alguns platônicos se resolvessem a responder ao desafio.

Pode ser mencionado, a êsse respeito, que Aristófanes, um anti-democrata moderado, atacou Sócrates como "sofista" e que a maioria dos sofistas era de democratas.

(b) Na *Apol.*, (40c sgs.) Sócrates adota uma atitude agnóstica com relação ao problema da sobrevivência; (b') o *Fedon* consiste principalmente de esmeradas provas sôbre a imortalidade da alma. Burnet examina esta dificuldade (em sua edição do *Fedon*, 1911, p. XLVIII sgs.) de modo bastante pouco convincente (Cf. notas 9 ao

cap. 7 e 44 ao presente capítulo). Mas, tenha ou não razão, sua própri análise demonstra que se viu forçado a abandonar seu princípio me todológico, *interpretando* o que disse Platão.

(c) O Sócrates da *Apol.* sustenta que a sabedoria, mesmo a d mais sábios, consiste na compreensão do pouco que se sabe e que, por tanto, a sentença délfica dizendo "conhece-te a ti mesmo" deve sei interpretada como "conhece tuas limitações"; e êle implica que os governantes, mais do que quaisquer outros, devem conhecer suas limitações. Opiniões semelhantes podem ser encontradas em outros dos primeiros diálogos. Mas os principais interlocutores do *Estadista* e das *Leis* propõem a doutrina de que os poderosos devem ser sábios; e por sabedoria não mais entendem um conhecimento das próprias limitações, mas antes a iniciação nos mais profundos mistérios da filosofia dialéctica, a intuição do mundo de Formas e Idéias, ou o adestramento na Ciência Real da Política. A mesma doutrina é exposta no *Filebo*, até como parte de uma discussão sôbre a sentença délfica (Cf. nota 26 ao cap. 7).

(d) Fora essas três contradições flagrantes, posso mencionar mais duas contradições que fàcilmente poderiam ser postas de parte por aquêles que não acreditam ser genuína a *Sétima Carta*, mas que me parecem fatais para Burnet, pois êste sustenta ser a *Sétima Carta* autêntica. A opinião de Burnet (insustentável mesmo se abandonarmos essa carta; cf., para tôda a questão, nota 26 (5) ao cap. 3) de que Sócrates, *mas não Platão*, era quem sustentava a teoria das Formas, é contraditada nessa carta, em 342a sgs.; e sua opinião de que a *Rep.*, mais especialmente, é socrática, refuta-se em 326a (cf. nota 14 ao cap. 7). Sem dúvida, tôdas essas dificuldades podem ser removidas, mas só por interpretação.

(e) Há numerosas contradições semelhantes, embora ao mesmo tempo mais sutis e mais importantes, que foram discutidas com certa amplitude nos capítulos anteriores, especialmente nos capítulos 6, 7 e 8. Posso sintetizar as principais dentre elas.

(e_1) A atitude para com os homens, especialmente a juventude, muda-se de tal modo no retrato traçado por Platão que não se pode atribuir a um desenvolvimento de Sócrates. Êste morreu pelo direito de falar livremente à juventude, que amava. Mas, na *Rep.*, encontramo-lo em atitude de condescendência e desconfiança muito semelhante à pouco acolhedora atitude do Estrangeiro Ateniense (sabidamente o próprio Platão) nas *Leis*, e à descrença geral na humanidade tantas vêzes expressa nessa obra. (Cf. texto de notas 17-18 ao cap. 4, 18-21 ao cap. 7 e 57-58 ao cap. 8.)

(e_2) O mesmo se pode dizer da atitude de Sócrates em relação à liberdade e à livre expressão. Êle morreu por isso. Mas, na *Rep.*, "Sócrates" advoga a mentira; no *Estadista*, reconhecidamente platônico, uma mentira é oferecida como verdade; e, nas *Leis*, o livre pensamento é suprimido pelo estabelecimento de uma inquisição. (Cf. os mesmos locais citados e mais notas 1-23 e 40-41 ao cap. 8 e nota 55 ao presente capítulo).

(e_3) O Sócrates da *Apol.* e outros diálogos é intelectualmente modesto; no *Fedon*, transforma-se num homem que está seguro da verdade de suas especulações metafísicas. Na *Rep.*, é um dogmático, adotando uma atitude não muito distante do autoritarismo petrificado do *Estadista* e das *Leis*. (Cf. texto de notas 8-14 e 26 ao cap. 7; 15 e 33 ao cap. 8; e (c) na presente nota).

(e_4) O Sócrates da *Apol.* é um individualista; acredita na auto-suficiência do indivíduo humano. No *Górgias*, é ainda individualista. Na *Rep.*, é um coletivista radical, muito semelhante à posição de Platão nas *Leis*. (Cf. notas 25 e 35 ao cap. 5; texto de notas 26, 32 e 48-54 ao cap. 6 e nota 45 ao presente capítulo).

(e_5) Podemos dizer coisas semelhantes a respeito do igualitarismo de Sócrates. No *Menon* êle reconhece que um escravo participa da inteligência geral de todos os sêres humanos, sendo capaz de aprender até a matemática pura; no *Górgias*, defende a teoria igualitária da justiça. Mas na *Rep.*, despreza os trabalhadores e os escravos e tanto se opõe ao igualitarismo como o próprio Platão no *Timeu* e nas *Leis*. (Cf. as passagens mencionadas em (e_4); além disso, as notas 18 e 29 ao cap. 4; nota 10 ao cap. 7 e nota 50 (3) ao cap. 8, onde se cita o *Timeu*, 51e).

(e_6) O Sócrates da *Apol.* e do *Criton* é leal à democracia ateniense. No *Menon* e no *Górgias* (cf. nota 45 a êste capítulo) observam-se certas sugestões de atitude crítica e *hostil*; na *Rep.* (e, segundo creio, também no *Menexeno*) êle se nos apresenta como um inimigo aberto da democracia, e embora Platão se expresse mais cautelosamente no *Estadista* e também no princípio das *Leis*, suas tendências políticas na última parte desta obra são reconhecidamente idênticas (cf. texto de nota 32 no cap. 6) às do "Sócrates" da *Rep.* (Cf. notas 53 e 55 ao presente capítulo e notas 7 e 14-18 ao cap. 4).

O último ponto pode ser mais apoiado pelo seguinte: Parece que Sócrates na *Apol.* não é simplesmente leal à democracia ateniense, mas faz direto apêlo ao partido democrático, acentuando que Querofonte, um de seus mais ardorosos discípulos, pertencia às fileiras daquêle partido. Querofonte desempenha papel decisivo na *Apol.*, visto como, ao interrogar o Oráculo, vem a ser instrumento para que Sócrates reconheça sua missão na vida e, dêste modo, em última instância, para a recusa de Sócrates a transigir com o Demos. Sócrates introduz essa importante personalidade acentuando o facto (*Apol.*, 20e/21a) de que Querofonte não só era seu amigo, como também do povo, de cujo exílio compartilhara e com o qual retornara (presumìvelmente tomara parte na luta contra os Trinta); isto é, Sócrates escolhe como a principal testemunha de sua defesa um ardoroso democrata. (Existem outras provas independentes das simpatias de Querofonte, como, por exemplo, nas *Nuvens* de Aristófanes, 104, 501 sgs. A inclusão de Querofonte no *Cármides* deve haver obedecido ao propósito de obter uma espécie de contrapêso, pois, do contrário, a preeminência de Crítias e Cármides criaria a impressão de um manifesto em favor dos Trinta.) Por que Sócrates acentua sua intimidade com um membro militante do partido democrático? Não podemos admitir que isso fôsse apenas uma defesa especial com o fito de levar seus juízes a serem mais misericordiosos; todo o espírito de sua apologia é contra essa admissão. A hipótese mais provável é a de que Sócrates, apontando que tinha discípulos no campo democrático, queria negar, por implicação, a acusação (que também só estava implícita) de que êle fôsse um adepto do partido aristocrático e um professor de tiranos. O espírito da *Apol.* excluiu a admissão de que Sócrates estivesse a proclamar amizade com um líder democrático sem ter verdadeira simpatia pela causa democrática. E a mesma conclusão deve ser extraída da passagem (*Apol.*, 32b-d) em que êle frisa sua fé na legalidade democrática e denuncia os Trinta, em têrmos nada vagos.

(6) É simplesmente a prova interna dos diálogos platônicos que nos força a admitir que êles não são inteiramente históricos. Devemos, portanto, tentar interpretar essa prova apresentando teorias que possam ser criticamente comparadas com a evidência, usando o método de erros e acertos. Ora, temos razão muito forte para acreditar que a *Apologia* é, na parte principal, histórica, pois é o único diálogo que descreve

um acontecimento público de considerável importância, bem conhecido de numerosas pessoas. Por outro lado, sabemos que as *Leis* são a última obra de Platão (excluida a duvidosa *Epinome*), francamente platônica. A admissão mais simples é, portanto, a de que os diálogos serão históricos ou socráticos na medida em que concordarem com as tendências da *Apologia* e platônicos onde contradisserem essas tendências. (Esta admissão nos traz pràticamente de volta á posição que descrevi acima como a "mais antiga solução" do Problema Socrático.)

Se considerarmos as tendências mencionadas acima em (e_1) a (e_8), verificaremos que podemos fàcilmente ordenar os mais importantes diálogos de tal modo que, para cada uma de suas tendências, a similaridade com a *Apologia* decresça e a existente com as *Leis* platônicas cresça. Eis a série:

Apologia e *Criton* — *Menon* — *Górgias* — *Fedon* — *República* — *Estadista* — *Timeu* — *Leis.*

Ora, o facto de que esta série ordena os diálogos de acôrdo com *tôdas* as tendências de (e_1) a (e_8) é em si mesmo uma corroboração da teoria de que aqui nos defrontamos com um desenvolvimento do pensamento de Platão. Mas podemos obter prova inteiramente independente. Investigações "estilométricas" mostram que nossa série concorda com a ordem em que Platão escreveu os diálogos. Por fim, a série, pelo menos até o *Timeu,* exibe também um interêsse continuamente crescente pelo pitagorismo (e pelo eleaticismo). Isso deve, portanto, ser outra tendência do desenvolvimento do pensamento de Platão.

Argumento muito diferente é êste: Sabemos, pelo próprio testemunho de Platão, que Antístenes (cf. *Fedon*) era um dos mais íntimos amigos de Sócrates; e sabemos também que Antístenes proclamava preservar o verdadeiro credo socrático. É difícil acreditar que Antístenes tivesse sido amigo do Sócrates da *República.* Assim, devemos encontrar um ponto de partida comum para os ensinamentos de Antístenes e de Platão; e êsse ponto comum nós o encontramos no Sócrates da *Apologia* e do *Criton* e em *algumas* das doutrinas postas nos lábios do "Sócrates" do *Menon,* do *Górgias* e do *Fedon.*

Êstes argumentos são inteiramente independentes de qualquer obra de Platão que tenha sido posta sèriamente em dúvida (como o *Alcibíades I* ou o *Teages,* ou as *Cartas.*) Também são independentes do testemunho de Xenofonte. Baseiam-se apenas nas provas internas de alguns dos mais famosos diálogos platônicos. Mas concordam com estas provas secundárias, especialmente com a *Sétima Carta,* onde, num esbôço de seu próprio desenvolvimento mental (325 sg.) Platão referese mesmo, inequivocamente, á passagem chave da *República* como *sua própria descoberta central*: "Devo afirmar... que... nunca a raça dos homens será salva de sua provação sem que a raça dos genuínos e verdadeiros filósofos obtenha o poder político, ou sem que os que governam as cidades se tornem autênticos filósofos, pela graça de Deus" (326a; cf. nota 14 ao cap. 7 e (d) nesta nota). Não consigo ver como se possa aceitar, como faz Burnet, esta carta como autêntica sem admitir que a doutrina central da *Rep.* é de Sócrates e não de Platão, isto é, sem abandonar a ficção de que o retrato que Platão faz de Sócrates na *República* é histórico. (Para mais provas, cf. p. ex., Aristóteles, *Sofista El.,* 183b7: "Sócrates fazia perguntas mas não dava respostas, pois êle confessava que não sabia". Isso concorda com a *Apol.,* mas dificilmente com o *Górgias* e certamente não com o *Fedon* ou a *Rep.* Ver ainda o famoso relato de Aristóteles sôbre a história da teoria das Idéias, admiràvelmente discutido por Field, ob. cit.; cf. também nota 26 ao cap. 3).

(7) Contra provas dêste caráter, pouco pêso pode ter o tipo de provas usado por Burnet e Taylor. Eis um exemplo: Para demonstrar sua opinião de que Platão era politicamente mais moderado do que Sócrates e de que a família de Platão era antes "liberal", Burnet usa o argumento de que um membro da família de Platão se chamava "Demos" (Cf. *Gorg.,* 481e, 513b. — É, porém, incerto, embora provável, que o pai de Demos, Pirilampes, ali mencionado, seja realmente o mesmo tio e padrasto de Platão mencionado em *Carm.* 58a e *Parm.,* 126b, isto é, se Demos era parente de Platão). Que pêso, pergunto eu, pode ter êsse argumento, comparado com o registro histórico dos dois tiranos tios de Platão; com os fragmentos políticos de Crítias que nos chegaram (e que ainda ficam na família, mesmo que Burnet tenha razão, o que difícil, em atribuí-los ao avô dêste; cf. *Greek Philosophy,* I, 338, nota I, juntamente com *Carm.,* 15e e 162d, onde se faz alusão aos dotes poéticos de Crítias, o tirano); com o facto de que o pai de Crítias pertencera á Oligarquia dos Quatrocentos (*Lis.,* 12, 66); e com os próprios escritos de Platão em que o orgulho de família se combina a tendências não só anti-democráticas como anti-atenienses? (Cf. o louvor, no *Timeu,* 20a, a um inimigo de Atenas como Hermócrates da Sicília, sogro de Dionísio, o Velho.) O propósito que se oculta atrás dêsse argumento é, sem dúvida, fortalecer a teoria de que a *Rep.* é socrática. Outro exemplo de mau método pode ser extraído de Taylor, que argumenta (*Socrates,* nota 2 á p. 148 sg.; cf. também p. 162) em favor da opinião de que o *Fedon* é socrático (cf. minha nota 9 ao cap. 7): "No *Fedon*... a doutrina de que "a aprendizagem é apenas reconhecimento" é expressamente proclamada por Símias (aqui há um lapso da pena de Taylor, pois o interlocutor é Cebes), falando a Sócrates, como "a doutrina que *tu* repetes tão frequentemente". A menos que queiramos considerar o *Fedon* como gigantesca e imperdoável mistificação, teremos de aceitar esta frase como prova de que a teoria pertence realmente a Sócrates". (Para um argumento semelhante, veja-se a edição do *Fedon* de Burnet, p. XII, final do cap. II). Sôbre isto, desejo fazer os seguintes comentários: (a) *supõe-se* aqui que Platão considerava-se um *historiador* ao escrever êste trecho, pois, de outro modo, sua afirmação não teria por que ser considerada como "uma gigantesca e imperdoável mistificação"; em outras palavras, supõe-se o ponto mais discutível e decisivo da teoria; (b) ainda, porém, que Platão se tivesse visto no papel de historiador (o que me parece improvável) a expressão "uma gigantesca, etc... " me pareceria demasiado forte. É Taylor, e não Platão, quem grifa a palavra *tu.* A única intenção de Platão poderia ter sido, por exemplo, a de indicar que acha estarem os leitores do diálogo já familiarizados com essa teoria. Ou poderia mesmo ter querido referir-se ao *Menon* e, de tal modo, a si próprio. (E esta é precisamente a explicação que me parece mais aceitável em razão do que é dito no *Fedon,* 73a, sg., com sua alusão aos diagramas). Ou também poderia ser um lapso de sua pena. Mesmo os historiadores incorrem nesses pequenos equívocos. Burnet — para dar um exemplo — se considerava por certo no papel de historiador quando escreveu, em *Greek Philosophy,* I, 64, sôbre Xenófanes: "A história de que fundou a escola eleática me parece derivada de uma jocosa observação de Platão, segundo a qual até o próprio Homero teria sido heracliteano". A isso ajunta Burnet, em nota de pé de página: "Platão, *Sof.,* 242d. Ver *E. Gr. Ph.* 2, pág. 140". Ora, é evidente que esta frase, na bôca de um historiador, envolve três consequências, a saber: (1) que a passagem de Platão que se refere a Xenófanes é jocosa, isto é, que não deve ser tomada ao pé da letra; (2) que sua jocosidade se manifesta na referência a Homero, isto é (3) ao qualificá-lo de heracliteano, o que só pode ser jocoso, pois Homero é muito anterior a Heráclito. Entretanto, nenhuma

dessas três consequências pode ser sustentada. Com efeito, verificamos (1) que a passagem do *Sofista* (242d) relativa a Xenófanes não é jocosa, mas o próprio Burnet a recomenda, no apêndice metodológico ao seu *Early Greek Philosophy* como importante e valiosa fonte de informação histórica; (2) que ela não contém a menor alusão a Homero; e (3) que outra é a passagem que contém essa alusão (*Teet.*, 179e), a qual Burnet confundiu com o *Sofista* em *Gr. Ph. I* (não existe tal êrro em *E. Gr. Ph. 2*), mas essa passagem não se refere a Xenófanes nem diz que Homero seja heracliteano; ao contrário, diz que algumas das idéias de Heráclito são tão antigas como Homero (o que por certo é muito menos jocoso). E tal quantidade de mal entendidos, interpretações errôneas e citações inexatas se encontra numa só observação histórica de um historiador tão destacado como Burnet! Daí podemos aprender que tais coisas acontecem mesmo aos melhores historiadores: todos os homens são falíveis. (Exemplo mais sério dessa espécie de falibilidade é discutido na nota 26 ao cap. 3). Mas, se assim é, pode estar certo, indago, deixar de lado a possibilidade de um engano relativamente menor em uma afirmação feita por Platão (que talvez não tivesse idéia de que seus diálogos dramáticos seriam algum dia considerados evidência histórica), ou dizer que tal engano seria uma "gigantesca e imperdoável mistificação"? Esta espécie de recurso de defesa não é um método razoável.

(8) A ordem cronológica dos diálogos platônicos que desempenham importante papel nestes argumentos é aqui admitida como aproximadamente a mesma da lista estilométrica de Lutoslawski (*The Origin and Growth of Plato's Logic,* 1897). Uma lista dêsses diálogos que desempenham papel importante no texto é encontrada na nota 5 ao cap. 3. É traçada de modo a haver mais incerteza de datas dentro de cada grupo do que entre os vários grupos. Um desvio menor da lista estilométrica é a posição do *Eutifron,* que, em razão de seu conteúdo (discutido no texto de nota 60 dêste capítulo) me parece posterior ao *Criton;* mas isto é coisa de pouca importância. (Cf. também nota 47 a êste capítulo).

57 — Há uma passagem famosa e algo enigmática na *Segunda Carta* (314c): "Não existem nem jamais existirão escritos de Platão. Os que levam seu nome pertencem em realidade a Sócrates, remoçado e embelezado". A solução mais provável dêste enigma é a de que a passagem, se não tôda a carta, é espúria. (Cf. Field, *Plato and His Contemporaries,* 200 sg., onde êle dá admirável resumo das razões para suspeitar da carta e, especialmente, das passagens 312d-313c e possìvelmente até 314c; com referência a 314c, uma razão adicional é a de que o forjador talvez pretendesse aludir ou dar interpretação a uma observação algo semelhante da *Sétima Carta,* 341b/c, citada na nota 32 ao cap. 8). Mas se, por um momento, admitirmos, com Burnet (*Gr. Ph.,* I, 212) que a passagem é autêntica então a observação "remoçado e embelezado" certamente suscita um problema, especialmente por não poder ser considerada ao pé da letra; é que Sócrates em todos os diálogos platônicos é apresentado como velho e feio (a única exceção é o *Parmênides,* onde êle dificilmente é embelezado, embora ainda jovem). Se autêntica, a enigmática passagem quereria dizer que Platão, muito intencionalmente, apresentava um relato idealizado e não histórico de Sócrates; e perfeitamente bem se encaixaria em nossa interpretação ver que Platão estava realmente consciente de reinterpretar Sócrates como um aristocrata jovem e elegante, o qual, sem dúvida, era o próprio Platão. (Cf. também nota 11 (2) ao cap. 4, nota 20 (1) ao cap. 6 e nota 50 (3) ao cap. 8).

58 — Estou citando do primeiro parágrafo da Nota Introdutória de Davies e Vaughan á sua tradução da *Rep.* Cf. Crossman, *Plato To-Day,* 96.

59 — (1) A "divisão" ou "cisão" da alma, segundo Platão, é uma das mais salientes impressões de sua obra e especialmente da *Rep.* Só um homem que tivesse de lutar arduamente para manter seu autocontrôle ou o govêrno de sua razão sôbre os instintos animais poderia acentuar êsse ponto tanto quanto o fêz Platão; cf. as passagens referidas na nota 34 ao cap. 5, esp. o relato da bêsta no homem (*Rep.*, 588c), que é provàvelmente de origem órfica, e notas 15 (1)-(4), 17 e 19 ao cap. 3, que não só mostram surpreendente similaridade com as doutrinas psico-analíticas mas também podem ser consideradas como exibindo fortes sintomas de repressão. (Ver também o comêço do livro IX, 571d e 575a, que têm o tom de uma exposição do Complexo de Édipo. Quanto á atitude de Platão para com sua mãe, alguma luz talvez seja lançada pela *Rep.*, 548e-549d, especialmente em vista do facto de que em 548e seu irmão Glaucon é identificado com o filho em foco). * Uma excelente exposição dos conflitos em Platão e uma tentativa de análise psicológica de seu desejo de poder são dados por H. Kelsen, em *The American Imago,* vol. 3,1942, p. 1 a 110 e por Werner Fite, *The Platonic Legend,* 1939. *

Aquêles platônicos que não estão dispostos a admitir que do empenho platônico por unidade, harmonia e regularidade podemos concluir que a êle mesmo faltavam essa unidade e essa harmonia poderiam lembrar-se de que êsse modo de argumentar foi inventado por Platão. (Cf. *Banquete,* 200a sgs., onde Sócrates argumenta que é uma conclusão necessária, e não só provável, a de que quem ama ou deseja algo veementemente só o ama e deseja porque não o possui.)

O que denominei *teoria política da alma,* de Platão, (ver também texto de nota 32 ao cap. 5), isto é, a divisão da alma de acôrdo com as divisões de classe da sociedade, constituiu durante muito tempo a base da maioria dos sistemas psicológicos, inclusive a psico-análise. Segundo a teoria de Freud, o que Platão havia chamado a parte diretriz da alma trata de manter sua tirania por meio de uma espécie de "censura", enquanto os rebeldes instintos proletários animais, que correspondem ao baixo mundo social, exercem em realidade uma ditadura oculta, pois são êles que determinam a política do chefe aparente. — Desde o "fluxo" e a "guerra" de Heráclito, o reino da experiência social influiu poderosamente sôbre as teorias, metáforas e símbolos com que interpretamos a nós mesmos e ao mundo físico que nos rodeia. Menciono apenas a adoção, por Darwin, sob a influência de Malthus, da teoria da competição social.

(2) Uma observação pode ser aqui aduzida sôbre o *misticismo,* em sua relação com as sociedades fechada e aberta e a tensão da civilização.

Como McTaggart mostrou, em seu excelente estudo *Mysticism* (Cf. *Philosophical Studies,* editado por S. V. Keeling, 1934, esp. p. 47 sgs.), as idéias fundamentais do misticismo são duas: (a) a doutrina da *união mística,* isto é, a afirmativa de haver maior unidade no mundo das realidades do que aquela que reconhecemos no mundo da experiência ordinária, e (b) a doutrina da *intuição mística,* isto é, a afirmação de que há um modo de conhecimento que "coloca o conhecedor em relação mais direta e estreita com o que é conhecido" do que a relação entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido na experiência ordinária. McTaggart assevera com razão (p. 48) que "dessas duas características, a unidade mística é a mais fundamental", visto como a intuição mística é "um exemplo da unidade mística".

Podemos acrescentar que uma terceira característica, menos fundamental ainda, é (c) o *amor místico,* que é um exemplo de unidade mística *e* intuição mística.

Ora, é interessante ver (e isto não foi visto por McTaggart) que na história da filosofia grega o primeiro a enunciar com clareza a doutrina da unidade mística foi Parmênides, em sua teoria holista do Um (cf. a nota 41 ao presente capítulo); seguiu-se-lhe Platão, que acrescentou uma aprimorada doutrina de intuição mística e comunhão com o divino (cf. cap. 8), da qual já se encontram os próprios inícios em Parmênides; veio depois Aristóteles, p. ex., em *De Anima,* 425b30 sg.: "A audição real e o som real se fundem num só"; 430a20 e 431a1: "O conhecimento efetivo é idêntico a seu objeto" (Ver também *De Anima* 404b16 e *Metaf.,* 1072b20 e 1075a2; e cf. Platão, *Timeu,* 45b-c, 47a-d; *Menon,* 81a sgs., *Fedon,* 79d); vieram depois os neo-platônicos, que elaboraram a doutrina do amor místico, da qual só o começo pode ser encontrado em Platão (por exemplo, em sua doutrina, na *Rep.,* 475 sgs., de que o filósofo *ama* a verdade, a qual se liga estreitamente ás doutrinas do holismo e da comunhão do filósofo com a verdade divina).

Em vista dêsses factos, e de nossa análise histórica, somos levados a interpretar o misticismo como uma das reações típicas á derrocada da sociedade fechada, reação que, *em sua origem,* foi dirigida contra a sociedade aberta e que pode ser descrita como uma evasão para o sonho de um paraíso em que a unidade tribal se revele como a realidade imutável.

Esta interpretação entra em direto conflito com a de Bergson em *Two Sources of Moral and Religion,* pois Bergson afirma que é o misticismo que dá o salto da sociedade fechada para a aberta.

* Deve, porém, ser sem dúvida admitido (como Jacob Viner bondosamente me indicou em uma carta) que o misticismo é bastante versátil para trabalhar em qualquer direção política; e mesmo entre os apóstolos da Sociedade Aberta os místicos e o misticismo têm seus representantes. Foi a inspiração mística de um mundo melhor e menos dividido que, indubitàvelmente, inspirou não só Platão como também Sócrates. *

Pode-se recordar que no século XIX, especialmente em Hegel e Bergson, encontramos um *misticismo evolucionário,* que, louvando a mudança, parece colocar-se em direta oposição ao ódio á mudança de Parmênides e Platão. Contudo, a experiência subjacente dessas duas formas de misticismo parece ser a mesma, como o mostra o facto de que enorme ênfase sôbre a mudança é comum a ambos. São ambos reações á aterradora experiência da mudança social, um, combinado á esperança de que ela possa ser detida, o outro com uma aceitação um tanto histérica (e sem dúvida ambivalente) da mudança como real, essencial, benvinda. Cf. também notas 32-33 ao cap. 11, 36 ao cap. 12 e 4, 6, 29, 32 e 58, cap. 24).

60 — O *Eutifron,* um dos primeiros diálogos, é normalmente interpretado como uma tentativa mal sucedida de Sócrates para definir a piedade. O próprio Eutrifon é a caricatura de um "pietista" popular que sabe exatamente o que os deuses querem. Á pergunta de Sócrates "Que é piedade e que é impiedade?" é-lhe atribuída a resposta: "Piedade é fazer como eu! Isto é, perseguir quem quer que seja culpado de assassínio, sacrilégio ou qualquer outro crime semelhante, seja o próprio pai ou mãe...; ao passo que não os perseguir é impiedade" (5d/e). Eutifron é apresentado como processando o próprio pai por haver assassinado um servo. (De acôrdo com a prova

citada por Grote, *Platão,* I, nota á p. 312, todo cidadão era obrigado a denunciar tais casos, pela lei ática).

61 — *Menexeno,* 235b. (Cf. nota 35 a êste cap. e fim da nota 19, cap. 6).

62 — A afirmação de que quem deseja segurança deve abandonar a liberdade tornou-se um bastião da revolta contra a liberdade. Nada, porém, é menos verdadeiro. Não há, é claro, segurança absoluta na vida. Mas a segurança que pode ser atingida depende de nossa própria vigilância, reforçada por instituições que nos ajudem a vigiar, isto é, por *instituições democráticas* que são planejadas (para usar linguagem platônica) a fim de que o rebanho possa vigiar e julgar seus cães de guarda.

63 — Sôbre as "variações" e "irregularidades" cf. *Rep.,* 547a, cit. no texto de notas 39 e 40 do cap. 5. Talvez se possa explicar em parte a obsessão de Platão pelo problema da propagação da espécie e do contrôle de nascimentos tendo em vista que êle compreendia as implicações do crescimento populacional. Na verdade (cf. texto de nota 7 e a êste capítulo) a "Queda", a perda do paraíso tribal, é causada por uma falta "natural" ou "original" do homem, por assim dizer, por um desajustamento em sua proporção natural de procriação. Cf. também notas 39 (3) ao cap. 5 e 35 ao cap. 4. Quanto á citação seguinte, transcrita mais abaixo neste parágrafo, é de *Rep.,* 566e, e texto correspondente á nota 20 do cap. 4. — Crossman, que trata excelentemente do período da tirania na história grega (Cf. *Plato To-Day,* 27-30) escreve: "Assim, foram os tiranos que realmente criaram o *Estado* grego. Êles derrubaram a velha organização tribal da aristocracia primitiva..." (Ob. cit., 29). Isto explica por que Platão odiava a tirania, talvez mesmo mais que a liberdade: cf. *Rep.,* 577c. — (Ver, porém, nota 69 a êste cap.) Suas passagens sôbre a tirania, esp. 565-568, são brilhante análise sociológica de uma consistente política de poder. Eu gostaria de chamá-la a primeira tentativa no rumo de uma *lógica do poder.* (Escolho êsse têrmo em analogia ao uso do têrmo *lógica da escolha,* por F. A. von Hayek, para a teoria econômica pura.) — A lógica do poder é muito simples e tem sido muitas vêzes aplicada de modo magistral. A espécie oposta de política é muito mais difícil, em parte por ser ainda dificilmente entendida a lógica da política do anti-poder, isto é, a lógica da liberdade.

64 — É bem sabido que a maior parte das propostas políticas de Platão, inclusive o proposto comunismo de mulheres e filhos, estava "no ar" no período de Péricles. Cf. o excelente sumário na edição de Adam da *Rep.,* vol. I, p. 354 sg. * e A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940. *

65 — Cf. V. Pareto, *Treatise on General Sociology,* § 1843 (Trad. inglêsa, *The Mind and Society,* 1935, vol. III, p. 1281); cf. nota I ao cap. 13, onde a passagem é citada mais amplamente.

66 — Cf. o efeito que a apresentação feita por Glaucon da teoria de Licofronte teve sôbre Carneades (cf. a nota 54 ao capítulo 6) e mais tarde sôbre Hobbes. A confessada "amoralidade" de tantos marxistas é também um ponto a notar. Os esquerdistas frequentemente acreditam em sua própria imoralidade. (Isto, embora não venha muito ao caso, é às vêzes mais modesto e mais agradável do que a autoretidão dogmática de muitos moralistas reacionários.)

67 — O *dinheiro* é um dos símbolos, assim como uma das dificuldades, da sociedade aberta. Não há dúvida de que ainda não dominamos o contrôle racional de seu uso; o maior de seus maus usos é poder êle comprar o poder político. (A mais direta forma dêsse mau uso é a

instituição do mercado escravo; mas justamente esta instituição é defendida na *República,* 563b; cf. nota 17 ao capítulo 4; e nas *Leis* Platão não se opõe á influência política da riqueza; cf. nota 20 (1) ao capítulo 6.) Do ponto de vista de uma sociedade individualista, o dinheiro é altamente importante. É parte da instituição do *mercado livre* (parcialmente), que dá ao consumidor certa extensão de contrôle sôbre a produção. Sem uma instituição semelhante, o produtor pode controlar o mercado em tal grau que deixa de produzir em função do consumo, ao passo que o consumidor consumirá amplamente em função da produção. — O emprêgo mau, às vêzes ofuscante, do dinheiro tornou-nos bastante sensitivos e a oposição que Platão faz do dinheiro á amizade é apenas a primeira de muitas tentativas, conscientes ou inconscientes, para utilizar êsses sentimentos a serviço de propaganda política.

68 — O espírito grupal de tribalismo, sem dúvida, não se perdeu inteiramente. Manifesta-se, por exemplo, nas mais valiosas experiências de *amizade* e *camaradagem;* e também em movimentos tribalísticos da juventude, como os escoteiros (ou o Movimento da Juventude Alemã) e em certas organizações e sociedades de adultos como as descritas, por exemplo, por Sinclair Lewis, em Babbitt. A importância dessa experiência emocional e estética, talvez a mais universal de tôdas as dêsse gênero, não deve ser subestimada. Quase todos os movimentos sociais, totalitários assim como humanitários, são influenciadas por ela. Desempenha importante papel na guerra e é uma das mais poderosas armas da revolta contra a liberdade; mas também reconhecidamente o é na paz e nas revoltas contra a tirania. Nesses casos, porém, seu humanitarismo é muitas vêzes pôsto em perigo por suas tendências românticas.

Uma tentativa consciente e não desprovida de sucesso de reviver essa experiência, com a finalidade de deter a sociedade e de perpetuar um domínio de classe, parece ter sito o Sistema Inglês de Escolas Públicas. ("Ninguém pode crescer e tornar-se um bom homem a menos que seus primeiros anos tenham sido dedicados a nobres brinquedos", é o seu lema, extraído da *República,* 558b.)

Outro produto e sintoma da perda do espírito tribalístico de grupo é, sem dúvida, a ênfase que Platão dá á analogia entre a política e a medicina (cf. capítulo 8, especialmente a nota 4), ênfase que expressa o sentimento de que o corpo da sociedade está enfêrmo, isto é, o sentimento de tensão, de estar á deriva.

"Dos tempos de Platão para diante, os espíritos dos filósofos políticos ao que parece, têm recorrido a essa comparação entre a medicina e a política", diz G. E. Catlin (*A Study of the Principles of Politics,* 1930, nota a 458, onde Tomás de Aquino, G. Santayana e Dean Inge são citados em apôio a sua afirmativa; cf. também as citações, em ob. cit., nota a 37, da *Lógica* de Mill). Catlin também fala, de modo muito característico, de "harmonia" e de "desejo de proteção, quer assegurados pela mãe, quer pela sociedade". (Cf. também a nota 18 ao capítulo 5).

69 — Cf. o capítulo 7 (nota 24 e textos; ver *Aten.,* XI, 508) para os nomes de nove dêsses discípulos de Platão (incluindo Dionísio, o Moço, e Dion).

Suponho que a repetida insistência de Platão sôbre o uso, não só da fôrça, mas de "*persuasão* e fôrça" (cf. *Leis,* 722b e notas 5, 10 e 18 ao capítulo 8), tivesse a intenção de ser uma crítica ás táticas dos Trinta, cuja propaganda era, em verdade, primitiva. Isto, entretanto, implicaria em estar Platão bem consciente da receita de Pareto para que os sentimentos sejam utilizados em lugar de ser combatidos. O

facto de que o amigo de Platão, Dion (cf. nota 25 ao capítulo 7) governo Siracusa como um tirano é admitido até mesmo por Meyer, em sua defesa de Dion, cujo destino êle explica, a despeito de sua admiração por Platão como político, pondo em relêvo "o abismo existente entre a teoria (platônica) e a prática". (Ob. cit., V, 999). Meyer diz de Dion (loc. cit.): "O rei ideal tornara-se, externamente, indistinguível do tirano digno de desprêzo". Mas êle acredita que, no seu íntimo, por assim dizer, Dion permanecesse um idealista e que sofresse profundamente quando a necessidade política o forçasse ao assassínio (especialmente ao de seu amigo Heráclides), impondo-lhe ainda medidas semelhantes. Eu penso, entretanto, que Dion agiu de acôrdo com a teoria de Platão, uma teoria que, pela lógica do poder, levou Platão, nas *Leis,* a admitir até mesmo a bondade da tirania (790e sgs.; no mesmo ponto, pode também haver uma sugestão de que a derrocada dos Trinta fôsse devida a seu grande número. Com Crítias sòzinho tudo teria ido muito bem).

70 — O paraíso tribal é, sem dúvida, um mito (embora alguns povos primitivos, e acima de todos os esquimós, pareçam ser bastante felizes). Pode não haver sensação de estar á deriva na sociedade fechada, mas há ampla evidência de existirem outras formas de mêdo — o mêdo dos podêres demoníacos que se ocultam por trás da natureza. A tentativa de reviver êsse mêdo e usá-lo contra os intelectuais, os cientistas, etc. caracteriza muitas das últimas manifestações da revolta contra a liberdade. Deve-se creditar a Platão, discípulo de Sócrates, nunca lhe haver ocorrido apresentar seus inimigos como os rebentos dos sinistros demônios das trevas. Neste ponto êle permaneceu esclarecido. Tinha pouca inclinação a idealizar o mal, que para êle era simplesmente bondade degradada, ou degenerada, ou empobrecida. (Só numa passagem das *Leis,* 896e e 898c há o que pode ser uma sugestão de uma idealização abstrata do mal.

71 — Uma nota final pode ser aqui acrescentada em relação com a minha observação sôbre a *volta ás bêstas.* Desde que o darwinismo se intrometeu no campo dos problemas humanos (intrusão pela qual não podemos culpar Darwin), muitos "zoólogos sociais" tem provado que a raça humana está fadada a degenerar fìsicamente, por causa da insuficiente competição física e porque a possibilidade de proteger o corpo através dos esforços do espírito impede que a seleção natural atue sôbre nossos corpos. O primeiro a formular essa idéia (embora sem acreditar nela, foi Samuel Butler, que escreveu: "O único perigo sério que êste escritor (um escritor "Nenhuriano") temia foi o de que as máquinas (e, podemos ajuntar, a civilização em geral) tanto... diminuissem a severidade da competição que muitas pessoas de físico inferior conseguiram sobreviver e transmitir sua inferioridade a seus descendentes". (*Erewhon,* 1872; cf. ed. Everyman, p. 161). Tanto quanto sei, o primeiro a escrever maciço volume sôbre êsse tema foi W. Schallmayer (cf. nota 65 ao cap. 12), um dos fundadores do racismo moderno. De facto, a teoria de Butler tem sido continuamente redescoberta (especialmente por "naturalistas biológicos" no sentido do capítulo 5). De acôrdo com alguns escritores modernos (ver, p. ex., G. H. Eastabrooks, *Man: The Mechanical Misfit,* 1941) o homem cometeu o êrro decisivo quando se tornou civilizado e especialmente quando começou a ajudar os fracos; antes disso, êle era um quase perfeito animal-homem; mas a civilização, com seus métodos artificiais de proteger os débeis, leva á degeneração e, portanto, deve acabar por destruir-se. Em réplica a tais argumentos, acho que poderíamos primeiramente admitir que o homem possìvelmente desaparecerá um dia dêste mundo, mas devemos acrescentar que isso também é verdade

quanto ás mais perfeitas bestas, para nada dizer daquelas que são apenas "quase perfeitas". A teoria de que a raça humana poderia viver um pouco mais se não tivesse cometido o êrro fatal de auxiliar os fracos é muito discutível; mas, mesmo se fôsse verdadeira, — será realmente a simples extensão da sobrevivência da raça tudo quanto desejamos? Ou será o animal-homem tão eminentemente valioso para que prefiramos um prolongamento de sua existência (de qualquer modo, êle existiu por tempo bem considerável) á nossa experiência de auxiliar os fracos?

A humanidade, creio eu, não se tem saido tão mal. Apesar da traição de alguns de seus líderes intelectuais, apesar dos efeitos estupefacientes dos métodos platônicos na educação e dos devastadores resultados da propaganda, tem havido alguns sucessos surpreendentes. Muitos fracos têm sido ajudados e, há já cêrca de cem anos, a escravidão foi pràticamente abolida. Algum dia ela poderá, em breve talvez, ser reintroduzida. Penso mais otimistamente e, afinal de contas, isso dependerá de nós. Mas mesmo se tudo isso devesse ser de novo perdido, mesmo que tivéssemos de retornar ao quase perfeito homem-animal, isso não alteraria o facto de que certa vez (ainda que por curto tempo) a escravidão desapareceu da face da terra. Essa realização e sua lembrança, creio eu, poderão consolar alguns de nós de todos os nossos desajustamentos, mecânicos ou o que sejam; e poderão mesmo compensar, para alguns de nós, o engano fatal que nossos antepassados cometeram, ao perder a oportunidade áurea de deter tôda mudança — de retornar á jaula da sociedade fechada e estabelecer, para todo o sempre, um perfeito jardim zoológico de macacos quase perfeitos.

ADENDA

PLATÃO E A GEOMETRIA

Na segunda edição deste livro, fiz extenso acréscimo à nota 9 ao capítulo 6. A hipótese histórica proposta nessa nota foi mais tarde amplificada em meu artigo "A Natureza dos Problemas Filosóficos e suas Raízes na Ciência" *(British Journal for the Philosophy of Science,* 3, 1952, pp. 124 seg.; e agora também em minhas *Conjecturas e Refutações).* Pode ser ela assim exposta: 1) a descoberta da irracionalidade da raiz quadrada de dois, que levou à derrocada do sistema pitagórico de reduzir a geometria e a cosmologia (e presumivelmente todo conhecimento) à aritmética, produziu uma crise na matemática grega; 2) os *Elementos* de Euclides não são um manual de geometria, mas antes a tentativa final da Escola Platônica para solucionar essa crise reconstruindo o conjunto da matemática e da cosmologia sobre uma *base geométrica,* invertendo o programa pitagórico da aritmetização a fim de lidar com o problema da irracionalidade sistematicamente, e não *ad hoc;* 3) foi Platão quem primeiro concebeu o programa levado a efeito mais tarde por Euclides; quem primeiro reconheceu a necessidade de uma reconstrução, quem escolheu a geometria como a nova base e o método geométrico de proporção como o novo método, quem traçou o programa de uma geometrização da matemática, da astronomia e da cosmologia, e quem se tornou o fundador do quadro geométrico do mundo e, portanto, também o fundador da ciência moderna — da ciência de Copérnico, Galileu, Kepler e Newton.

Sugeri que a famosa inscrição sobre a porta da Academia de Platão aludisse a esse programa de geometrização.

No meio do último parágrafo da pág. 249 sugeri que "Platão foi *um dos primeiros a desenvolver um método especificamente geométrico,* visando a salvar o que se pudesse salvar da derrocada do pitagorismo": e descrevi essa sugestão como "uma hipótese histórica altamente incerta". Não penso mais que essa hipótese seja tão incerta. Ao contrário, sinto agora que uma nova leitura de Platão, Aristóteles, Euclides e Proclus, à luz dessa hipótese, apresentaria tanta evidência ratificadora quanto se poderia esperar. Em acréscimo à evidência confirmadora refe-

rida no parágrafo citado, desejo agora acrescentar que já o *Górgias* (451 a/b; c; 453e) toma a discussão de "par" e "ímpar" como característica da aritmética, claramente identificando, portanto, a aritmética com a teoria pitagórica do número e ao mesmo tempo caracterizando o geômetra como o homem que adota o método de proporções (465b/c). Além do mais, no trecho do *Górgias* (508a), Platão fala não só de igualdade geométrica (cf. nota 48 ao cap. 8) como também expõe implicitamente o princípio que mais tarde desenvolveu plenamente no *Timeu:* o de que a ordem cósmica é uma *ordem geométrica.* A propósito, o *Górgias* também prova que a palavra "alogos" não se associava, no espírito de Platão, aos números irracionais, pois em 465a vemos que mesmo uma técnica, ou arte, não deve ser *alogos;* o que sustentaria o *a fortiori* para uma ciência tal como a geometria. Penso que poderemos simplesmente traduzir *alogos* como "alógico" (Cf. também *Górgias* 496a/b e 522e). O ponto é importante para a interpretação do título do livro perdido de Demócrito, mencionado antes na pág. 249.

Meu artigo sobre "A Natureza dos Problemas Filosóficos" contém também mais algumas sugestões relativas à teoria das formas de Platão.

ADENDOS À PRIMEIRA PARTE

Acrescentado em 1961

Depois que este *adendo* foi publicado primeiramente em 1957, na terceira edição deste livro, encontrei, quase por acaso, uma corroboração interessante da hipótese histórica formulada acima, sob o número 2 do primeiro parágrafo. É um trecho dos comentários de Proclo ao Primeiro Livro dos Elementos de Euclides (ed. Friedlein, 1873, Prólogo ii, pg. 71, 2-5), pelo qual se torna claro haver existido uma tradição segundo a qual os elementos de Euclides eram uma cosmogonia platônica, um tratamento dos problemas do *Timeu.*

II — A DATA DO "TEETETES" (ACRESCENTADO EM 1961)

Na nota 50 (6) ao Capítulo 8, há uma sugestão de que "o *Teetetes* talvez seja (contra a suposição habitual) anterior à *República*". Esta sugestão me foi feita pelo falecido Dr. Robert Eisler, em conversa pouco antes de sua morte, em 1949.

Ele, porém, nada mais me falou a respeito de sua conjectura. além de que se baseava em parte no *Teetetes* (174e, s.) — a passagem crucial cuja data após a *República* não me parecia adequar-se à minha teoria — e assim achei que não havia comprovação suficiente para ela, sendo por demais *ad hoc* para justificar que eu deixasse publicamente a Eisler o ônus de sua responsabilidade.

Desde então, porém, encontrei bom número de argumentos independentes em favor de uma data anterior para o *Teetetes* e, assim, desejo agora render reconhecimento à sugestão original de Eisler.

Desde que Eva Sachs (cf. *Sócrates,* 5, 1917, 531 s.) provou que o proêmio do *Teetetes,* tal como o conhecemos, foi escrito depois de 369, a conjectura de um núcleo socrático e de uma data anterior envolve outra: a de uma edição anterior que se perdeu, revista por Platão após a morte de Teetetes. Esta última conjectura foi proposta independentemente por vários eruditos, mesmo antes da descoberta de um papiro (ed. por Diels, Berlim, *Klassikerhefte,* 2, 1905) que contém parte de um *Comentário ao Teetetes* e se refere a duas edições distintas. Os argumentos seguintes parecem sustentar ambas as conjecturas.

1) Certos trechos de Aristóteles parecem aludir ao *Teetetes:* combinam perfeitamente com o texto do *Teetetes* e, ao mesmo tempo, afirmam que as idéias ali manifestadas pertencem mais a Sócrates do que a Platão. Os trechos que tenho em mente são a atribuição a Sócrates da invenção da *indução* (Metafísica, 1078b17-33; cf. 978b1 e 1086b3), a qual, creio, é uma alusão à *maieutica* de Sócrates (extensamente desenvolvida no *Teetetes),* seu método de ajudar o discípulo a perceber a essência verdadeira de uma coisa expurgando de sua mente os falsos preconceitos; e mais a atribuição a Sócrates da atitude tão forte e repetidamente mostrada no *Teetetes:* "Sócrates costumava fazer perguntas e não lhes dar resposta; pois costuma confessar que não sabia" (*Sof. El.* 183b7) (Estes trechos, em contexto diferente, são examinados em minha conferência sobre *As Fontes do Conhecimento e da Ignorância, Anais da Academia Britânica,* Proceedings of the British Academy, 46, 1960 — ver especialmente a pg. 50 —, que também foi publicada em separata pela Oxford University Press e agora se inclui em meu livro *Conjectures and Refutations.)*

2) O *Teetetes* tem um final surpreendentemente inconclusivo, embora se verifique que ele foi assim planejado e preparado quase desde o começo. (De fato, como tentativa para resolver o problema do conhecimento, o que tenta fazer ostensivamente, este belo diálogo é um fracasso completo.) Mas

finais de similar natureza inconclusiva são reconhecidamente característicos de vários diálogos bem antigos.

3) "Conhece-te a ti mesmo" é interpretado, como na *Apologia,* no sentido de "Conhece quão pouco conheces". Em sua fala final, diz Sócrates: "Depois disto, Teetetes ... serás menos áspero e mais gentil para com teus companheiros, pois terás a sabedoria de não pensar que conheces o que não conheces. Até aí, minha arte (a da *maieutica)* pode chegar a realizar; pois não conheço quaisquer das coisas que outros conhecem..."

4) Parece provável que nossa edição seja uma segunda, revista por Platão, e isto especialmente porque a Introdução ao diálogo (142a até o fim de 143c), que bem poderia ter sido acrescentada em homenagem à memória de um grande homem, realmente contradiz um trecho que pode ter sobrevivido à edição anterior desse diálogo; refiro-me a seu próprio fim, que, como certo número de outros diálogos mais antigos, alude ao julgamento de Sócrates como iminente. A contradição está no fato de que Euclides, que aparece como personagem na Introdução e que narra como veio a ser escrito o diálogo, nos diz (142c/d, 143a) que foi repetidas vezes a Atenas (viajando presumivelmente de Megara), aproveitando-se todas as vezes da oportunidade de conferir suas anotações com Sócrates e fazendo *correções* aqui e ali. Isto é dito de modo a tornar inteiramente claro que o próprio diálogo deve ter-se dado *pelo menos* vários meses antes do julgamento e da morte de Sócrates; mas isto é incoerente com o final do diálogo. (Não tenho visto qualquer referência a tal ponto, mas não posso imaginar que algum platonista não o haja debatido.) Pode mesmo ocorrer que a referência a "correções" em 143a, e também a muito discutida descrição do "novo estilo" em 143b-c (ver, por exemplo, *Platão,* de C. Ritter, vol. I, 1910, pgs. 220 ss.), hajam sido introduzidas a fim de explicar certos desvios da edição original feitos na edição revista. (Isto possibilitaria colocar a edição *revista* até mesmo depois do *Sofista.)*

III — RESPOSTA A UMA CRÍTICA (ACRESCENTADO EM 1961)

Têm-me pedido que diga algo em resposta aos críticos deste livro. Antes, porém, de fazê-lo, gostaria de tornar a agradecer àqueles cuja crítica me ajudou a melhorar a obra de vários modos.

Dos outros — aqueles com que me choquei — sinto relutância em dizer muita coisa. Ao atacar Platão, ofendi, como

agora verifico, muitos platônicos, e lastimo-o. Contudo, fiquei surpreendido, com a violência de certas reações.

Penso que muitos defensores de Platão negaram fatos que, a meu ver, não poderiam ser negados seriamente. Isto é verdade mesmo quanto ao melhor deles: o Professor Ronald B. Levinson, em seu trabalho monumental (645 páginas de impressão compacta) *Em Defesa de Platão.*

Procurando responder ao Professor Levinson, tenho à minha frente duas tarefas de importância muito desigual. A menos importante delas — defender-me de certo número de acusações — será tangida primeiro (na secção A), a fim de que a tarefa mais importante — a réplica à defesa de Platão feita pelo Professor Levinson (na secção B) — não seja obscurecida em demasia pela minha defesa pessoal.

A

O retrato que de mim pintou o Professor Levinson levou-me a duvidar da verdade do retrato que eu mesmo fiz de Platão; pois, se é possível tirar do livro de um autor vivo uma imagem tão deformada de suas doutrinas e intenções, que esperança se pode ter de fazer algo parecido a um retrato verdadeiro de um autor nascido há quase vinte e quatro séculos?

Contudo, como poderei defender-me de ser identificado com o suposto original do retrato que o Professor Levinson pintou? Tudo quanto posso fazer é mostrar que, pelo menos, algumas das falsificações e deformações de Platão, de que o Professor Levinson me acusa, realmente não existem. Mesmo assim, só posso fazer isto analisando duas ou três amostras representativas, tiradas ao acaso dentre centenas: parece haver mais acusações do que páginas no seu livro. Portanto, posso no máximo provar que não têm base, pelo menos, algumas das acusações mais violentas suscitadas contra mim.

Gostaria de fazê-lo sem levantar qualquer contra-acusação de citação errada, etc.; como, porém, isto se mostrou impossível, desejo deixar inteiramente claro que agora vejo que o Professor Levinson, como outros platônicos, deve ter achado meu livro não só exasperante como quase sacrílego; e como fui eu quem cometeu a ofensa, não me devo queixar se sou amargamente denunciado.

Assim, examinemos alguns dos trechos importantes.

A meu respeito, escreveu o Professor Levinson (p. 273, nota 72): "Tal como faz com outros que desaprova, também aqui, com Crítias, Popper ainda mais lhe enegreceu o caráter, por exagero. Pois os versos citados descrevem a religião, embora fabricada, como tendo por alvo o bem geral da sociedade e não o benefício egoísta da astúcia do próprio fabricante".

Ora, se isto significa algo, deve significar que eu afirmei, ou pelo menos insinuei, nos trechos citados pelo Professor Levinson (isto é, pgs. 179 a 140 de A, que correspondem às pgs. 183-184 e 142-143 de E*), que os versos de Crítias por mim citados descrevem a religião não só como fabricada, mas como uma fabricação "que tem por alvo... o benefício egoísta do próprio astucioso fabricante".

Nego ter asseverado, ou sequer insinuado, qualquer coisa parecida. Ao contrário, preocupei-me em mostrar que "o bem geral da sociedade" é uma das preocupações predominantes de Platão e que sua atitude a esse respeito "é praticamente idêntica à de Crítias." A base de minha crítica é anunciada claramente no começo do Capítulo 8, segundo parágrafo, onde escrevo: "Em benefício da cidade", diz Platão. De novo se vê aqui que invocar o princípio da utilidade coletiva constitui a consideração ética fundamental".

Assevero é que esse princípio moral que postula "o bem geral da sociedade" como meta moral não é bastante bom para base de ética; que, por exemplo, leva a mentir "para o bem geral da sociedade" ou "em benefício da cidade". Em outras palavras, tento mostrar que o coletivismo ético é malévolo e corruptor. Mas em parte alguma interpreto os versos de Crítias que citei no sentido alegado pelo Professor Levinston. Ver-me-ia inclinado a perguntar "Quem enegrece o caráter de quem?", se não fosse o fato de reconhecer que a severidade de meu ataque foi uma provocação que desculpa as acusações do Professor Levinson. Mas isto não as torna verdadeiras.

Eis um segundo exemplo. Escreve o Professor Levinson (pgs. 354 s.): "Uma das afirmações mais extravagantes de Popper é a de que Platão encarou como "circunstância favorável" a presença em Atenas de tropas espartanas, chamadas para ajudar os Trinta a se manterem e a seu iníquo regime, e não sentiu emoção diversa da aprovação ao pensar em Atenas sob o jugo espartano; somos levados a pensar que ele estaria disposto a chamá-las de novo, caso sua presença pudesse ajudá-lo a realizar sua revolução neo-oligárquica. Não há qualquer texto que Popper possa citar em abono de tal acusação; ela surge unicamente de seu retrato de Platão como uma terceira cabeça sobre o monstro bicéfalo que criou, chamado "a Velha Oligarquia e Crítias"; é culpa por associação, o mais acabado exemplo da técnica de caça às bruxas".

A isto respondo: se esta é uma das minhas "afirmações mais extravagantes, então não posso ter feito quaisquer afirmações extravagantes. Pois esta nunca foi feita por mim, nem

(*) Neste Adendo, A representa as edições americanas de 1950 e 1956 e E representa esta edição e as edições inglesas a partir de 1952.

se adapta à imagem que tenho de Platão e que tentei transmitir — parece que sem êxito total.

Creio que Platão, por descrer do homem comum e por seu coletivismo ético, foi levado a aprovar a violência; mas simplesmente nunca fiz, a respeito de Platão, qualquer afirmação similar, mesmo de leve, à que o Professor Levinson, algo extravagantemente, aqui assevera que eu fiz. Não há, portanto, qualquer texto que o Professor Levinson possa citar em abono de sua afirmativa de haver eu feito tal asserção: ela surge somente de sua imagem de Popper como uma terceira cabeça sobre o monstro bicéfalo de Otto Neurath e J. A. Lawerys, que o Professor Levinson criou; e quanto à "culpa por associação", só me posso referir à pg. 441 do Professor Levinson. Aí ele é "ajudado a responder a esta questão" — a questão da "causa predispositiva que leva Popper a comprazer-se cronicamente com essas imaginações sinistras" — associando-me com "um compatriota de Popper mais velho, o falecido Otto Neurath, versátil filósofo e sociólogo austríaco." (De fato, nem Neurath nem eu tivemos qualquer simpatia pela filosofia um do outro, como se mostra com excessiva clareza nos seus escritos e nos meus; Neurath, por exemplo, defendeu Hegel e atacou o kantianismo e meu louvor a Kant. Do ataque de Neurath a Platão ouvi falar pela primeira vez no livro do Professor Levinson; e ainda não vi os trabalhos de Neurath a tal respeito.)

Voltando, porém, à minha alegada "afirmação extravagante": o que eu realmente disse (p. 195E = 190A) acerca dos sentimentos de Platão é quase o oposto do que informa o Professor Levinson (p. 354). Não sugeri em absoluto que Platão encarasse como "circunstância favorável a presença de tropas espartanas em Atenas, nem que "sentisse emoção diversa da aprovação ao pensar em Atenas sob o jugo espartano". O que tentei comunicar, e o que disse, foi que os Trinta Tiranos fracassaram "apesar de circunstâncias favoráveis sob a forma de poderoso apoio de Esparta vitoriosa"; e sugeri que Platão viu a causa do fracasso deles — como eu também — na falência moral dos Trinta. Escrevi: "Platão sentiu ser necessária uma reconstrução completa do programa. Os Trinta haviam sido derrotados no domínio da política de poder porque haviam ofendido o senso de justiça dos cidadãos. A derrota fora amplamente uma derrota moral."

E é tudo quanto aqui digo sobre os sentimentos de Platão. (Digo duas vezes: "Platão sentiu".) Sugiro que o fracasso dos Trinta induziu em Platão uma conversão moral — embora de alcance não suficientemente longo. Não há aqui qualquer sugestão daqueles sentimentos que o Professor Levinson me faz atri-

buir a Platão; e eu jamais sonharia que alguém pudesse ler tal coisa em meu texto.

Sem dúvida, atribuo a Platão certa medida de simpatia pelos Trinta Tiranos e, especialmente, por suas metas pró-espartanas. Mas isto é, naturalmente, coisa completamente diversa das "afirmações extravagantes" que o Professor Levinson me atribui. Posso apenas dizer que sugeri que Platão admirava seu tio Crítias, o líder dos Trinta. Sugeri que ele simpatizava com certos objetivos e opiniões de Crítias. Mas disse também que ele considerou a oligarquia dos Trinta como um fracasso moral e que isto o levou a reconstruir sua moralidade coletivista.

Ver-se-á que minha resposta a duas das acusações do Professor Levinson tomou quase tanto espaço quanto as próprias acusações. Isto é inevitável; devo, portanto, limitar-me a somente mais dois exemplos (dentre centenas), ambos relacionados a minhas alegadas más traduções do texto de Platão.

O primeiro é a alegação do Professor Levinson de que eu piorei, ou exagerei, o texto de Platão. "Popper, entretanto, como antes, usa a palavra desfavorável "deportar", em lugar de "mandar para fora", em sua tradução", escreve o Professor Levinson na pg. 349, nota 244. Mas isto é simplesmente um engano — engano do Professor Levinson. Se reler o trecho, ele verá que emprego a palavra "deportar" onde sua tradução — ou antes, a de Fowler — usa "banir". (A parte do trecho em que a tradução de Fowler usa "mandar para fora" simplesmente não ocorre em minha citação, mas é substituída por reticências.)

Em conseqüência deste engano, vê-se que, neste contexto, a observação do Professor Levinson "como antes" é muito adequada; pois, antes do trecho que acabamos de examinar, escreve ele a meu respeito (p. 348, nota 243): "Popper reforça sua interpretação (p. 166E = p. 162A) do trecho platônico *(Rep.,* 540e/541a) por meio de leves inexatidões de tradução, tendentes a dar a impressão de maior desdém ou violência na atitude de Platão. Assim, traduz "mandar embora" *(apopempõ)* como "expulsar e deportar"... "Ora, antes de tudo, aqui está outro dos escorregões do Professor Levinson (o que soma dois em duas notas consecutivas de pé de página); pois Platão *não usa* no trecho a palavra *apopempõ,* mas a palavra *ekpoempõ.* Por certo, isto não faz grande diferença, mas *ekpempõ,* de qualquer modo, tem o *ex* de *expulsar;* e um de seus sentidos, no dicionário, é "levar para fora" e outro é "mandar embora em desgraça" (ou "mandar embora com a noção colateral de desgraça", como diz minha edição de Liddell e Scott). A palavra é uma forma algo mais forte de *pempõ,* "mandar para fora", "despachar" — a qual, se usada em conexão com o Hades (mandar para o Hades) "significa comumentemente mandar um homem vivo para o Hades, isto é, matá-lo" (estou citando Liddell e Scott. Hoje em dia, muitas pessoas poderiam mesmo, "comumente", dizer "despachá-lo". Tem estreita relação o sentido pretendido quando Fedro nos fala, no *Banquete* de Platão (179e) — trecho a que o Professor Levinson se refere na pg. 348 — que os deuses, redimindo e honrando Aquiles por seu valor e seu amor a Pátroclo, "mandaram-no para as Ilhas dos Abençoados", ao passo que Homero mandou-o para o Hades.) Parece óbvio que nenhuma das traduções, "expulsar" ou "deportar", está aqui sujeita a crítica, em bases eruditas. Mas o Professor Levinson está sujeito a crítica quando me cita como tendo escrito "expulsar e deportar", pois não uso as palavras deste modo. (Ele teria sido, pelo menos, tecnicamente correto se me citasse "deve ser expulso... e deportado"; aqui os três pontinhos fazem certa diferença, pois escrever "expulsar e deportar" *poderia* ser uma tentativa de exagerar, "reforçando" um termo com o outro. Assim, esta leve inexatidão tende a reforçar meu alegado malefício, meu alegado reforço de minha interpretação desse trecho platônico por meio de leves inexatidões em minha tradução.)

De qualquer modo, este caso a nada monta. Pois vejamos o trecho na tradução de Shorey. (Shorey é aceito, com razão, como autoridade pelo Professor Levinson.) "Todos os habitantes acima da idade de dez anos — traduz Shorey —, eles (os "filósofos" que se tornaram "senhores do estado") mandarão para fora, para os campos, e apoderar-se-ão das crianças, removendo-as dos modos e costumes de seus pais e criando-as de acordo com seus próprios costumes e leis, que serão os que descrevemos". Ora, isto não diz exatamente o que eu disse (embora talvez sem tanta clareza quanto o fiz em minha pg. 166E = 162A)? Pois quem pode crer que "mandar para fora" "todos os habitantes acima da idade de dez anos" possa ser outra coisa que não expulsão e deportação violentas? Partiriam eles bem mansamente, quando "mandados para fora", deixando atrás seus filhos, se não fossem ameaçados e compelidos pelos "filósofos" que se tornaram "senhores do estado"? (A sugestão do Professor Levinson, na pg. 349, de que eles são mandados para "suas propriedades no interior, fora da cidade propriamente dita", é por ele sustentada, de modo bem irônico, com uma referência ao *Banquete* (179e) e às "Ilhas dos Abençoados", o lugar para onde Aquiles foi mandado pelos deuses, ou, mais precisamente, pela seta de Apolo ou de Páris. *Górgias,* 526c, seria referência mais adequada.)

Em tudo isto acha-se envolvido um princípio importante. Falo do princípio de que *isto de tradução literal não existe;*

todas as traduções são interpretações; e sempre temos de levar em conta o contexto, e mesmo trechos paralelos.

As próprias notas de Shorey confirmam que os trechos com que associei o acabado de citar (pg. 166E = 162A) podem realmente ser assim associado: refere-se ele especialmente ao trecho que chamei "limpeza da tela" e ao trecho "matar e banir" do *Estadista,* 293c-e. "Quer suceda que governem com a lei ou sem a lei, sobre súditos voluntários ou forçados; . . . e quer purguem o estado, para bem deste, matando ou deportando (ou, como o Professor Levinson traduz com Fowler, "matando ou banindo", ver acima) alguns de seus cidadãos . . . esta forma de governo deve ser descrita como a única que é certa". (Ver meu texto, pg. 166E = 162A.)

O Professor Levinson cita (p. 349) parte deste trecho mais amplamente do que eu. *Contudo, deixa de citar aquela parte que citei como seu começo:* "Quer suceda que governem com a lei ou sem a lei, sobre súditos voluntários ou forçados". Este é um ponto interessante, porque combina com a tentativa do Professor Levinson para fazer o treino de matar e banir aparecer a uma luz quase inocente. Logo após a citação, escreve o Professor Levinson: "Uma interpretação correta do princípio aqui exposto" (não vejo nenhum "princípio" aí exposto, a menos que seja o de que tudo isso é permitido se for feito *em benefício do estado)* "requer pelo menos uma breve indicação do padrão geral do diálogo". No decorrer dessa "breve indicação" dos objetivos e tendências de Platão, vemos — sem citação direta de Platão — que "outros critérios tradicionais e correntemente aceitos, como o de ser o governo exercido. . . *sobre súditos voluntários ou forçados, ou de acordo ou em desacordo com a lei,* são rejeitados como sem importância ou não essenciais". Vê-se que as palavras do trecho do Professor Levinson que aqui grifei são quase uma citação do começo (não citado pelo Professor Levinson) da própria citação que eu fiz do trecho platônico de matar e banir. Mas agora este começo aparece sob luz muito inofensiva: não mais se fala os governantes para matarem ou banirem *com ou sem lei,* como indiquei; e os leitores do Professor Levinson têm a impressão de que esta questão é simplesmente posta de parte como uma conseqüência marginal, como *sem importância* para o problema em foco.

Mas os leitores de Platão, e mesmo os participantes de seu diálogo, têm impressão diferente. Mesmo o "Jovem Sócrates", que interveio logo antes (após o começo do trecho, tal como o citei) com uma só exclamação, "Excelente!", sente-se chocado com a ilegalidade da matança proposta; pois imediatamente após a enunciação do princípio de matar e banir

(talvez, afinal de contas, seja realmente um "princípio"), diz ele, na tradução de Fowler (naturalmente, os grifos são meus): "Tudo mais que dissestes parece razoável; mas que o governo (e também medidas tão duras, está implícito) *seja exercido sem leis* é duro de dizer".

Penso que esta observação prova que o começo de minha citação — com lei ou *sem lei* — está realmente na intenção de Platão como parte de seu princípio de matar e banir; prova que eu tinha razão em começar a citação onde o fiz; e prova que o Professor Levinson simplesmente se engana ao sugerir que "com ou sem lei" apenas pretende dizer que esta é uma questão que aqui "se rejeita como sem importância" para o problema em foco.

Ao interpretar o trecho de matar e banir, o Professor Levinson, claramente, está em profunda perturbação; contudo, ao fim de sua laboriosa tentativa para defender Platão, comparando-lhe as práticas com as nossas próprias, chega ele à seguinte visão do trecho: "Encarado neste contexto, o estadista de Platão, com sua disposição aparente para matar, banir e escravizar, onde prescreveríamos a penitenciária, num extremo, ou o serviço social psiquiátrico, no outro, perde muito de seu colorido sanguinário".

Ora, não duvido de que o Professor Levinson seja um humanitário genuíno — um democrata, um liberal. Mas não é perturbador ver um humanitário genuíno, em sua ânsia por defender Platão, ser levado a comparar deste modo nossas práticas penais reconhecidamente falhas e nossos não menos falhos serviços sociais com a matança, o banimento (e a escravização) *sem lei* de cidadãos pelo "verdadeiro estadista — homem bom e sábio — "em benefício da cidade"? Não é um aterrorizador exemplo do feitiço que Platão lança sobre muitos de seus leitores e do perigo do platonismo?

Há muito mais disto — tudo misturado com acusações a um Popper amplamente imaginário — para que eu o trate. Mas quero dizer que olho o livro do Professor Levinson não só como uma tentativa muito sincera de defender Platão, mas também como uma tentativa para encarar Platão a uma nova luz. E embora eu só tenha encontrado um trecho — e inteiramente sem importância — que me levou a pensar que, *nesse ponto,* interpretei um tanto livremente o texto de Platão (mas não seu significado), não quero criar a impressão de que não seja muito bom e interessante o livro do Professor Levinson — especialmente se esquecermos todos os múltiplos lugares em que "Popper" é citado, ou (como mostrei) levemente mal citado e radicalmente mal entendido.

Mais importante, porém, do que estas questões pessoais é a questão: até onde teve êxito a defesa que o Professor Levinson fez de Platão?

B

Aprendi que, ao enfrentar um novo ataque de um defensor de Platão a meu livro, o melhor é negligenciar os pontos menores e procurar respostas para os seguintes cinco pontos cardiais.

(1) Como se enfrenta minha asserção de que a *República* e as *Leis* condenam o Sócrates da *Apologia* (como apontei no Capítulo 10, parágrafo segundo da secção VI)? Como expliquei numa nota (nota 55 ao Cap. 10), a assertiva foi realmente feita por Grote e sustentada por Taylor. Se for correta — e penso que é — então ela também apoia minha afirmação mencionada no ponto a seguir (2).

(2) Como se enfrenta minha afirmação de que a atitude anti-liberal e anti-humanitária de Platão não pode ser explicada possivelmente pelo fato alegado de que ele não conhecia idéias melhores ou de que era, para aquela época, *relativamente* liberal e humanitário?

(3) Como se enfrenta minha afirmativa de que Platão (por exemplo, no trecho da limpeza da tela, da *República,* e no de matar e banir, do *Estadista)* encorajou seus governantes a usarem de violência implacável "em benefício do estado"?

(4) Como se enfrenta minha asserção de que Platão firmou para seus reis filósofos o dever e o privilégio de utilizar mentiras e embuste em benefício da cidade, especialmente em conexão com a criação racial, sendo ele um dos pais fundadores do racismo?

(5) Que se diz em resposta à citação que faço do trecho das *Leis* usado como epígrafe para "O Fascínio de Platão" (e, como se anunciou no princípio das notas a esta parte, "analisado com algum vagar nas notas 33 e 34 ao Cap. 6")?

Falo muitas vezes a meus alunos que o que digo a respeito de Platão é — necessariamente — apenas uma interpretação e que não me surpreenderia se Platão (caso alguma vez lhe encontrasse a sombra) viesse falar-me e comprovasse, satisfazendo-me, que ela era uma apresentação errada; mas costumo acrescentar que ele teria enorme trabalho para explicar certo número de coisas que disse.

Teve êxito o Professor Levinson nesta tarefa em prol de Platão, com referência a qualquer dos cinco pontos acima citados?

Realmente não penso que teve.

(1) Quanto ao primeiro ponto, peço a quem tenha dúvidas que leia o texto do último discurso feito pelo Estrangeiro Ateniense no livro X das *Leis* (907d até, digamos, 909d). A legislação aí debatida relaciona-se com o tipo de crime de que Sócrates foi acusado. Minha alegação é a de que, enquanto Sócrates tinha uma saída (muitos críticos pensam, à vista da evidência da *Apologia,* que ele talvez escapasse à morte se estivesse disposto a aceitar o banimento), as *Leis* de Platão nada providenciam nesse sentido. Citarei um trecho, na tradução de Bury (que parece ser aceitável para Levinson), deste bem longo discurso. Depois de classificar seus "criminosos" isto é os culpados de "impiedade" ou da "doença do ateísmo" (a tradução é de Bury; cf. 908c), o Estrangeiro Ateniense discute primeiro "aqueles que, embora descreiam extremamente da existência de deuses, possuem por natureza um caráter justo... e... são incapazes de ser induzidos a cometer ações injustas. (908b-c; isto é quase um retrato — sem dúvida, inconsciente — de Sócrates, posto de parte o fato importante de que ele não parece ter sido ateu, apesar de acusado de impiedade e heterodoxia.) A tal respeito, diz Platão:

"... aqueles criminosos... destituídos de má disposição e mau caráter, serão colocados pelo juiz, de acordo com a lei, no reformatório, por período não inferior a cinco anos, tempo durante o qual nenhum outro cidadão manterá intercâmbio com eles, excetuados apenas os que fazem parte da assembléia noturna, e estes os acompanharão (eu traduziria "os assistirão") para ministrar-lhes a salvação da alma por meio da admonição..." Assim, os "bons" dentre os ímpios recebem um mínimo de cinco anos de confinamento solitário, só aliviado pela "atenção" dada a suas almas enfermas por parte dos membros do Conselho Noturno. "... e quando expirar o período de seu encarceramento, se algum deles parecer estar reformado, habitará com os que estão reformados, mas, se não estiver e se for condenado de novo sob acusação semelhante, será punido com a morte."

A isto nada tenho a acrescentar.

(2) O segundo ponto é talvez o mais importante, do ponto de vista do Professor Levinson: é uma de suas principais alegações de que estou enganado ao asseverar que houve humanitários — melhores do que Platão — entre aqueles que denominei a "Grande Geração".

Afirma ele, em particular, que meu retrato de Sócrates como homem muito diferente de Platão a tal respeito é inteiramente fictício.

Ora, dediquei uma nota muito longa (nota 56 ao cap. 10), de fato um verdadeiro ensaio, a este problema — o

Problema Socrático — e não vejo qualquer razão para mudar minhas opiniões. Quero, porém, dizer aqui que recebi apoio, nesta minha conjectura histórica, de um erudito platônico da eminência de Richard Robinson, apoio tanto mais significativo quanto Robinson me castiga severamente (e talvez com justiça) pelo tom de meu ataque a Platão. Ninguém que leia sua crítica de meu livro (*Philosophical Review, 60,* 1951) poderá acusá-lo de parcialidade indevida em meu favor; e o professor Levinson cita-o aprovativamente (p. 2) por falar de meu "furor em culpar" Platão. Mas embora o Professor Levinson (em nota na pg. 20) se refira a Richard Robinson como "misturando louvor e censura em sua extensa crítica de *Sociedade Aberta;* e embora (em outra nota, pg. 61) mencione com justiça Robinson como autoridade a respeito "do desenvolvimento da lógica de Platão desde seus inícios socráticos passando por seu período médio", nunca o Professor Levinson diz a seus leitores que Robinson concorda não só com as minhas principais acusações a Platão, como também, mais especialmente, com a minha solução conjectural do *Problema Socrático.* (Incidentemente, Robinson também concorda em que é correta minha citação aqui mencionada no ponto (5); ver adiante.)

Posto que Robinson, como ouvimos, "mistura louvor e censura", alguns de seus leitores (ansiosos por encontrar confirmação para seu "furor em culpar" a mim) podem ter negligenciado o louvor contido na surpreendente sentença final do seguinte trecho vigoroso de sua crítica (pg. 494):

"Sustenta o Dr. Popper que Platão perverteu o ensinamento de Sócrates... Para ele, Platão é uma força muito prejudicial em política, mas Sócrates é uma muito benéfica. Sócrates morreu pelo direito de falar livremente aos jovens; mas, na *República,* Platão o faz adotar uma atitude de superioridade e desconfiança para com eles. Sócrates morreu pela verdade e pela livre expressão; mas, na *República,* "Sócrates" advoga a mentira. Sócrates era intelectualmente modesto; mas, na *República,* é um dogmático. Sócrates era individualista; mas, na *República,* é um coletivista radical. E assim por diante.

Qual é a evidência do Dr. Popper para as opiniões do autêntico Sócrates? É extraída exclusivamente do próprio Platão, dos primeiros diálogos e principalmente da *Apologia.* Assim, o anjo de luz que ele põe em contraste com o demônio Platão só nos é conhecido pelo próprio relato do demônio! É isto absurdo.

Não é absurdo, em minha opinião, mas inteiramente correto".

Este trecho mostra que pelo menos um erudito, aceito pelo Professor Levinson como autoridade em Platão, achou que minha opinião sobre o *Problema Socrático* não é absurda.

Mas ainda que minha solução conjectural do *Problema Socrático* fosse equivocada, restou copiosa evidência da existência de tendências humanitárias nesse período.

Com respeito à fala de Hípias, que se encontra no *Protágoras* de Platão, 337e (ver pg. 70E; o Professor Levinson parece, por uma vez, não objetar à minha tradução; ver sua p. 144), escreve o Professor Levinson (p. 147): "Devemos começar por admitir que aqui Platão está refletindo fielmente um sentimento de Hípias bem conhecido." Até aqui, o Professor Levinson e eu concordamos. Mas discordamos completamente a respeito da importância da fala de Hípias. Sobre isto, tenho agora opiniões ainda mais fortes do que as que manifestei no texto desta obra. (Incidentemente, não julgo ter jamais asseverado haver evidência de que Hípias fosse contrário à escravidão; o que disse dele foi que "este espírito se ligava ao movimento atenisense contra a escravidão"; assim, o esmerado argumento do Professor Levinson de que não tenho razão para "incluí-lo (a Hípias) entre os opositores da escravidão" é inútil.)

Vejo agora a fala de Hípias como um manifesto — talvez o primeiro — de uma fé humanitária que inspirou as idéias do Iluminismo e da Revolução Francesa: que todos os homens são irmãos e que as leis e costumes convencionais, de feitura humana, é que os dividem e são a fonte de muita infelicidade evitável; de modo que não é impossível que os homens tornem as coisas melhores por uma mudança nas leis — pela reforma legal. Estas idéias também inspiraram Kant. E Schiller fala da lei convencional como a "moda" que rigidamente *("streng")* — Beethoven diz "insolentemente" *("frech")* — divide a humanidade.

Quanto à escravidão, minha alegação principal é a de que a *República* contém evidência da existência em Atenas de tendências que podem ser descritas como oposição à escravidão. Assim, o "Sócrates" da *República* (563b) diz, num discurso em que satiriza a democracia ateniense (citei-o no cap. 4, II, p. 43E = 44A, mas estou usando aqui a tradução de Shorey): "E o clímax da liberdade popular... é atingido em tal cidade quando os escravos comprados, homens e mulheres, não forem menos livres do que os senhores que pagaram por eles".

Shorey tem certo número de trechos remissíveis a este (ver a nota de pé de página adiante); mas o próprio trecho fala por si. Deste trecho diz Levinson em outra parte (p.

176): "Contribuamos com o trecho acabado de citar para ajudar a preencher o modesto balanço dos pecados sociais de Platão", e na página seguinte refere-se a ele, ao falar de "Outro exemplo da *hauteur* platônica". Mas isto não é resposta à minha alegação de que, tomado juntamente com segundo trecho da *República* citado em meu texto (p. 43E = 44A), este primeiro trecho fornece evidência de um movimento anti-escravagista. O segundo trecho (que em Platão vem imediatamente depois de uma elaboração do primeiro, aqui citado no fim do parágrafo precedente) diz, na tradução de Shorey (*República,* 563d; o trecho anterior foi de *República* 563b): "E sabeis que a soma total de todos estes ítens ... é que eles tornam as almas dos cidadãos tão sensíveis que eles se irritam ante a mais leve sugestão de servidão (eu traduzi "escravidão") e não a suportam".

Como lida o Professor Levinson com esta evidência? Primeiro, separando os dois trechos: só discute o primeiro na pg. 176, muito depois de haver triturado (na pg. 153) a evidência que aleguei acerca de um movimento anti-escravagista. Ao segundo, descarta-o na p. 153 como grotesca tradução errada que fiz, pois escreve ali: "Entretanto, é tudo um engano; embora Platão use a palavra *douleia* (escravidão ou servidão), ela é *somente uma alusão figurativa* (grifos meus) à escravidão no sentido usual".

Isto pode parecer plausível quando o trecho é divorciado de seu predecessor imediato (só mencionado pelo Professor Levinson mais de vinte páginas depois, onde ele o explica pela *hauteur* de Platão); mas em seu contexto — em conexão com a queixa de Platão a respeito do comportamento licencioso de escravos (e mesmo de animais — não pode haver dúvida alguma de que, além do significado que o Professor Levinson atribui corretamente ao trecho, este também tem um segundo significado que toma *douleia* ao pé da letra; pois diz, e quer dizer, que os cidadãos democráticos livres não podem suportar a escravidão sob qualquer forma — não só não se submetem a qualquer sugestão de servidão (nem mesmo às leis, como Platão prossegue dizendo), mas se tornaram tão sensíveis que não podem suportar "mesmo a mais leve sugestão de servidão" — como a escravidão de escravos comprados, homens ou mulheres".

O Professor Levinson (na p. 153, depois de discutir o segundo trecho de Platão) pergunta: "à luz da evidência... que se pode, então, dizer corretamente que se mantém de pé no caso de Popper...? A resposta mais simples é "Nada", se as palavras forem tomadas de modo semelhante a seu sentido literal". Contudo, seu próprio caso repousa em tomar *"douleia"* num contexto que se refere claramente à escravidão, não em seu sentido literal, mas como "apenas uma alusão figurativa", como ele mesmo disse poucas linhas antes.[1]

E ele, contudo, fala do grotesco "engano" que eu cometi ao traduzir *"douleia"* literalmente: "Esta leitura errada frutificou no prefácio à peça de Sherwood Anderson *Descalços em Atenas*... onde o insuspeito dramaturgo, acompanhando Popper (o Professor Levinson assevera na p. 24 que "a versão Andersoniana de Platão denuncia claramente uma leitura atenta e dócil de Popper", mas não dá prova desta estranha acusação), transmite por sua vez a seus leitores a alusão e declara redondamente... como baseado na própria autoridade de Platão, que os atenienses... "advogavam a manumissão de todos os escravos"..."

Ora, esta observação de Maxwell (*e não* Sherwood Anderson) bem pode ser um exagero. Mas onde falei eu qualquer coisa semelhante? E qual é o valor de um caso se, em sua defesa, o defensor tem de exagerar as opiniões de seu opositor, ou enegrecê-las associando-as à culpa (alegada) de algum leitor "dócil"?

(3) Minha alegação de que Platão encorajou seus governantes a usarem violência implacável e ilegal, embora combatida pelo Professor Levinson, não é negada por ele, em parte alguma, reamente, como se verá por sua discussão do trecho

(1) Acrescentado em 1965. Que a palavra *douleia* no trecho em questão (*República,* 563d) tem este significado literal (*além* do significado figurativo que o Professor Levinson corretamente lhe atribui), confirma-o Shorey, o grande platônico e franco inimigo da democracia, a quem o Professor Levinson considera como autoridade sobre o texto de Platão. (Posso concordar muitas vezes com a interpretação dada por Shorey a Platão, porque ele raramente tenta humanizar ou liberalizar o texto de Platão.) De fato, numa nota que Shorey liga à palavra "servidão" (*douleia),* em sua tradução de *República* 536d, refere-se ele a dois trechos paralelos: *Górgias,* 491e, e *Leis,* 890a. Diz o primeiro, na tradução de W. R. M. Lamb (Edição Loeb): "Pois como pode um homem ser feliz se é de qualquer modo escravo de alguém?" Aqui, a expressão "ser escravo" tem, como a da *República,* não só o sentido figurado "submeter-se", mas também o significado literal; de fato, a questão inteira é a fusão dos dois significados. O trecho de *Leis* 890a (esmerado ataque a certos sofistas da Grande Geração) diz o seguinte na tradução de Bury (Edição Loeb): "esses mestres (que corrompem os jovens) atraem-nos para a vida... "conforme à natureza", que consiste em ser senhor do restante, em realidade (*aletheia),* em vez de ser escravo de outros segundo a convenção legal". Aí Platão alude claramente, entre outros, àqueles sofistas (p. 70E=70A e nota 13 ao cap. 5) que ensinavam que os homens não podem ser escravos "por natureza" ou "em verdade", mas somente "por convenção legal" (por ficção legal). Shorey, assim, liga o trecho crucial da *República,* por esta referência, pelo menos indiretamente, à grande discussão clássica da *teoria da escravidão* ("escravidão no sentido literal").

de "matar e banir", do *Estadista,* mencionado neste Adendo, já para o fim da secção A. Tudo o que ele nega é que certo número de outros trechos da *República* (os trechos da limpeza de tela) sejam similares, como Shorey e eu pensamos. Fora isto, tenta ele extrair conforto e apoio moral de algumas de nossas mais violentas práticas modernas — conforto que, receio, diminuirá se ele reler o trecho do *Estadista* juntamente como seu início, citado por mim, mas omitido primeiro pelo Professor Levinson e depois relegado como sem importância.

(4) Quanto ao racismo de Platão e à sua injunção aos governantes para usarem mentiras e embuste em benefício do estado, quero lembrar aos leitores, antes de entrar em qualquer discussão com o Professor Levinson, o dito de Kant (p. 139E = p. 137A): embora possa ser duvidoso que *a veracidade é a melhor política,* é fora de dúvida que *a veracidade é melhor que a política.*

Escreve o Professor Levinson (p. 434, referindo-se a minhas pgs. 138ssE = 136ssA, e especialmente à pg. 150E = 148A) muito corretamente: "Antes de tudo, devemos concordar em que o uso de mentiras em certas circunstâncias é *advogado* (grifo meu) na *República* para fins de governo...". Afinal de contas, este é meu ponto principal. Nenhuma tentativa de amesquinhá-lo ou diminuir-lhe a significação — e nenhum contra-ataque a meus alegados exageros — conseguiria obscurecer esta admissão.

Também admite o Professor Levinson, no mesmo local, que "não pode haver dúvida de que certo da arte persuasiva da fala seria requerido para fazer com que os auxiliares "culpassem o acaso e não os governantes", quando lhes é dito (ver minha p. 150E = 148A) que o sorteio determinou seus casamentos, quando realmente estes foram articulados pelos governantes, por motivos eugênicos".

Este foi o meu segundo ponto principal.

Continua o Professor Levinson (p. 434s; grifos meus): "Neste exemplo, temos a única sanção dada por Platão a uma rematada mentira[2], a ser dita, certamente, por razões benevolentes (e só para tais fins Platão sanciona que isto se diga), mas uma mentira e nada mais. Nós, como Popper, achamos desagradável esta política. Assim, é esta mentira, *e quaisquer outras semelhantes* que a *permissão antes geral* de Platão poderia justificar, o que constitui a base existente para que Popper acuse Platão de propor o uso de "propaganda mentirosa" em sua cidade".

(2) Não é de modo algum o único exemplo, como se pode ver em meu cap. 8. O trecho citado no texto com a nota 2, por exemplo (Rep. 389b) é um exemplo diferente do trecho que o Professor Levinson tem em mente *(Rep.* 460a). Há vários outros trechos. Ver *Rep.* 415d e especialmente *Tim,* 18e, que provam que Platão considerou sua instrução para mentir de importância suficiente para ser incluída no muito sucinto sumário da *República.* (Ver também *Leis,* 663d até 664b.)

E isto não basta? Admitamos que eu estivesse errado em meus outros pontos (o que, sem dúvida, nego); tudo isto não desculpa, pelo menos, minha suspeita de que Platão não teria tido escrúpulo em fazer uso de sua "permissão antes geral" do "uso de mentiras" — especialmente em vista do fato de que ele efetivamente *"advogou"* o uso de mentiras, como diz o Professor Levinson?

Além do mais, a mentira é usada aqui em conexão com a "eugenia", ou mais precisamente, com *a procriação da raça senhorial* — a raça dos guardiães.

Ao defender Platão de minha acusação de ser ele racista, o Professor Levinson tenta compará-lo favoravelmente com alguns "notórios" racistas totalitários modernos cujos nomes procurei manter fora de meu livro. (E continuarei a fazê-lo.) Diz deles (p. 541, grifos meus) que seu "programa de procriação" tencionava antes de tudo *preservar a pureza da raça senhorial,* objetivo que tivemos certo trabalho para mostrar que Platão não compartilhava."

Não? Minha citação de um dos principais debates eugênicos da *República* (460c) será talvez uma tradução errada? Escrevi (pgs. 51E = 52A) e aqui estou introduzindo novos grifos:

"A raça dos guardiães deve ser conservada pura, diz Platão (em defesa do infanticídio) ao desenvolver o argumento racista de que criamos os animais com cuidado maior, ao passo que negligenciamos nossa própria raça, argumento que desde então tem sido repetido".

Está errada a minha tradução, ou a minha asserção de que este tem sido, desde Platão, o principal argumento dos racistas e criadores da raça senhorial? Ou não são os guardiães os senhores da cidade melhor de Platão?

Quanto à minha tradução, Shorey faz a sua um pouco diferente; citarei de sua tradução (os grifos são meus) também a frase precedente (referente ao infanticídio): "os rebentos dos inferiores, e quaisquer daqueles de outra espécie que nascerem defeituosos, deles (os guardiães) desfazer-se-ão adequadamente e em segredo, para que ninguém saiba o que foi feito deles. "Esta é a condição — diz ele — *para preservar a pureza da estirpe dos guardiães".*

Ver-se-á que a última frase de Shorey é levemente mais fraca do que a minha. Mas a diferença é insignificante e não afeta minha tese. E de qualquer modo fico com a minha tra-

dução. "De qualquer modo a estirpe dos guardiães deve ser preservada pura", ou "se de qualquer modo (como concordamos) a pureza da estirpe dos guardiães deve ser preservada" seria uma tradução que, usando algumas palavras de Shorey, exibe precisamente o mesmo sentido de minha tradução no corpo do livro e aqui repetida.

Não consigo ver, portanto, qual é a diferença entre a formulação daquele "notório... programa de procriação" dos totalitários, feita pelo Professor Levinson e a formulação feita por Platão de seus próprios objetivos de procriação. Qualquer diferença menor que aí possa haver é sem importância para a questão central.

Quanto ao problema de ter Platão permitido — muito excepcionalmente — uma mistura de suas raças (que seria a conseqüência de promover um membro da raça inferior), as opiniões podem diferir. Continuo a crer que é verdade o que eu disse. Mas não posso ver que, se fossem permitidas exceções, isto fizesse alguma diferença. (Mesmo aqueles totalitários modernos a que o Professor Levinson alude permitiram exceções.)

(5) Tenho sido repetida e severamente atacado por citar — ou antes, por citar erradamente — um trecho das *Leis*, que tomei como uma das duas epígrafes de *O Fascínio de Platão* (o outro trecho, contrastante, é da oração funeral de Péricles). Essas epígrafes foram impressas por meus editores americanos na sobrecapa da edição americana; as edições inglesas não trazem tal anúncio. Como ocorre com as sobrecapas, não fui consultado pelos editores a tal respeito. (Mas certamente não tenho qualquer objeção à escolha de meus editores americanos: por que não poderiam imprimir nas sobrecapas minhas epígrafes — ou qualquer outra coisa que escrevi no livro?)

Minha tradução e interpretação desse trecho foram declaradas corretas por Richard Robinson, como mencionei acima; mas outros chegaram ao ponto de perguntar-me se eu não tentara conscientemente ocultar sua identidade, a fim de tornar impossível a meus leitores conferirem o texto! E isto apesar de haver eu tido muito trabalho, mais do que muitos autores, creio, para possibilitar que meus leitores conferissem qualquer trecho citado ou referido. Assim, tenho uma referência a minhas epígrafes no começo de minhas notas — embora seja algo insólito fazer referências às epigrafes adotadas.

A principal acusação contra mim por utilizar esse trecho é a de que não digo, ou não acentuo suficientemente, que ele se refere a questões militares. Mas tenho aqui a meu favor

o testemunho do próprio Professor Levinson, que escreve (p. 531, nota; grifos meus):

"Popper, ao citar este trecho em seu texto, (p. 102 = p. 103E) *enfatiza devidamente* sua referência a questões militares."

Assim, esta acusação está respondida. Contudo, o Professor Levinson continua: "... mas (Popper) protesta simultaneamente que Platão entende que deve haver adesão aos mesmos "princípios militaristas" na paz como na guerra e que eles devem ser aplicados a cada área de existência pacífica, em vez de simplesmente ao programa de adestramento militar. Cita então o trecho, com perversas traduções mal feitas que tendem a obscurecer sua referência militar..." e assim por diante.

Ora, a primeira acusação aqui é a de que eu "protesto simultaneamente" que Platão entende que deve haver adesão a esses princípios militaristas na paz como na guerra. Em verdade eu o disse — citando Platão: *é Platão quem o diz.* Deveria tê-lo eu suprimido? Diz Platão, na tradução de Bury, que o Professor Levinson aprova (embora eu prefira a minha; pergunto a meus leitores se há entre elas qualquer diferença de *significado,* excetuada a de clareza; ver p. 103E = 102A): "... não deve qualquer pessoa, quer no trabalho ou em lazer, tornar-se habituado em espírito a agir só e por sua própria iniciativa, mas deve *viver sempre,* na guerra *como na paz,* de olhos constantemente fixos em seu comandante..." *(Leis,* Loeb Library, vol. II, p. 477; grifos meus).

E depois:

"Esta tarefa de governar os outros, e de ser governado por eles, deve ser praticada *na paz* desde a primeira infância..."

Quanto à tradução mal feita, só posso dizer que não há praticamente qualquer diferença entre minha tradução e a de Bury — exceto a de haver eu partido duas muito extensas sentenças de Platão, as quais, como se achavam, não eram de acompanhamento muito fácil. O Professor Levinson diz (p. 531) que eu fiz "grande e ilegítimo uso" desse trecho; e continua: "Sua má aplicação jornalística de uma seleção dele na sobrecapa (o anúncio dos editores; ver acima) e na página de título da Primeira Parte de seu livro será dissecada em nossa nota, onde também imprimimos o trecho integralmente".

A dissecação de minha "má aplicação jornalística" nessa nota consiste, além de umas alegadas "correções" de minha tradução, as quais não aceito, principalmente na mesma acusação — a de que eu imprimi o trecho na sobrecapa e em outros lugares importantes. Pois o Professor Levinson escreve (p. 532, grifos meus):

"Esta pequena deslealdade é inteiramente eclipsada, porém, pelo que Popper fez com o trecho em outra parte. Na página de título da Primeira Parte de seu livro, e também na sobrecapa (quem é desleal para com quem?) *ele imprime* uma seleção cuidadosamente escolhida do trecho e a seu lado imprime, como sua verdadeira antítese, uma sentença extraída da oração funeral de Péricles... *Isto é imprimir em paralelo um ideal político e um regulamento militar proposto;* contudo, Popper não só deixou de informar o leitor dessa seleção de sua referência militar como ainda, empregando as mesmas traduções mal feitas, eliminou absolutamente todas as partes do trecho que revelariam esse fato".

Minha resposta a isto é muito simples. *(a)* As traduções mal feitas são inexistentes. *(b)* Tentei mostrar extensamente que o trecho, a despeito de sua referência militar, formula, como o trecho de Péricles (que incidentemente também tem alguma referência militar, embora menor), *um ideal político* — isto é, o ideal político de Platão.

Não vejo razão válida para alterar minha crença de que estou certo ao sustentar que esse trecho — como tantos trechos similares nas *Leis* — formula o ideal político de Platão. Mas, seja esta minha crença verdadeira ou não, certamente me foram dadas fortes razões para ela (razões que o Professor Levinson não consegue minar). E desde que assim fiz, e desde que o Professor Levinson não questiona em absoluto o fato de que eu creio que assim fiz, não constitui "pequena deslealdade", nem grande, tentar eu apresentar o trecho como creio que ele é: a própria descrição, feita por Platão, de seu ideal político — de seu estado ideal totalitário e militarista.

Quanto a minhas traduções mal feitas, limitar-me-ei à que o Professor Levinson acha bastante importante para debater em seu texto (separadamente de sua nota). Escreve ele, na pág. 533:

"Mais uma objeção refere-se ao uso, por Popper, da palavra "líder". Platão usa "archõn", a mesma palavra que emprega para oficiais do estado e para comandantes militares; é claramente aos últimos, ou os diretores das disputas atléticas, que ele aqui tem em mente."

Claramente, aqui nada há para que eu responda (Deveria eu, talvez, ter traduzido "diretor"?) Quem quer que consulte um dicionário grego pode verificar que *"archõn"*, em seu significado mais básico, é traduzido com propriedade e precisão pela palavra inglesa *"leader"* (ou pela latina *"dux"*, ou pela italiana *"il duce"*). A palavra é descrita, por Liddell e Scott, como um particípio do verbo *"archô"*, cujo significado fundamental, de acordo com essas autoridades, é "ser o primeiro", quer "no tocante ao Tempo", quer "no tocante ao Lugar ou Posto". Neste segundo sentido, os primeiros significados dados são: *"dirigir, reger, governar, comandar, ser líder ou comandante"*. Concordantemente, encontramos, sob *archõn: "um governante, comandante, capitão;* também, com respeito a Atenas, *os principais magistrados de Atenas,* em número de nove". Bastaria isto para mostrar que "líder" não é tradução mal feita, desde que convenha ao texto. Que convém pode ser visto pela própria versão de Bury, na qual, como se comprovará, o trecho é assim traduzido: "mas ele deve viver sempre tanto na guerra como na paz de olhos constantemente fixos em seu *comandante* e *seguindo sua direção"*. Realmente, *"líder"* convém ao texto apenas muitíssimo bem: é essa horripilante conveniência da palavra que produziu o protesto do Professor Levinson. Visto ser ele incapaz de ver Platão como um advogado da liderança totalitária, sente que minhas "perversas traduções mal feitas" (pg. 531) é que devem ser culpadas pelas associações horripilantes que este trecho evoca.

Assevero, porém, que o texto de Platão, e o pensamento de Platão, é que são horripilantes. Como o Professor Levinson, sinto-me chocado com o "líder" e com todas as conotações desta palavra. Contudo, estas conotações não podem ser negligenciadas se quisermos entender as espantosas implicações do estado platônico ideal. Foi o que tentei mostrar simplesmente, do melhor modo que pude.

É perfeitamente certo que, em meus comentários, acentuei o fato de que, embora o trecho se refira a expedições militares, Platão não deixa dúvidas de que seus princípios devam ser aplicados à vida inteira de seus cidadãos-soldados. Não é resposta dizer que um cidadão grego era, e tinha de ser, um soldado; pois isto tanto é verdade a respeito de Péricles e da época de sua oração funeral (por soldados tombados em batalha) quanto pelo menos de Platão e da época de suas *Leis*.

Este é o ponto que minhas epígrafes pretenderam expor o mais claramente possível. Para isto foi necessário cortar uma cláusula desse trecho de difícil exame, omitindo portanto (como o indicou a inserção de reticências) algumas das referências a questões militares, que teriam obscurecido meu ponto principal: quero dizer, o fato de que o trecho tem uma aplicação geral, *para a guerra e para a paz,* e de que muitos platônicos o tem lido mal, perdendo sua significação, por causa de sua extensão e de sua formulação obscura e por causa de sua ansiedade em idealizar Platão. E assim é que o caso se mostra. Contudo, sou acusado, neste contexto, pelo Professor Levinson (p. 532), de usar "táticas" que tornam necessário conferir em detalhe implacável cada uma das citações do texto

platônico feita por Popper", a fim de "revelar quão longe foi Popper arrastado do caminho da objetividade e da lealdade".

Em face dessas acusações e alegações e com as suspeitas sobre mim lançadas, apenas posso tentar defender-me. Mas tenho consciência do princípio de que ninguém deve ser juiz em sua própria causa. Por esta razão é que desejo citar aqui o que Richard Robinson diz (na p. 491 de *The Philosophical Review*, 60) a respeito deste trecho platônico e de minha tradução dele. Deve-se lembrar que Robinson "mistura louvor com censura" na sua crítica de meu livro e que parte de sua censura consiste na asserção de que minhas traduções de Platão são tendenciosas. Contudo, ele escreve:

"Por tendenciosas que sejam, certamente elas não podem ser desprezadas. Elas atraem a atenção para aspectos reais e importantes do pensamento de Platão que habitualmente são negligenciados. Em particular, a peça de exibição do Dr. Popper, o horrível trecho de *Leis* 942 acerca de ninguém agir por iniciativa própria, é corretamente traduzido). (Poder-se-ia insistir em que Platão pretendesse que isto apenas se aplicasse à vida militar de seus cidadãos, e é verdade que o trecho começa como uma prescrição de disciplina do exército; mas, no final, Platão deseja claramente estender isto à vida inteira; cf. "a anarquia deve ser removida da vida inteira de todos os homens" (*Leis*, 942d I)".

Acho que nada devo acrescentar à afirmação de Robinson.

Para sumarizar. Não posso, talvez, tentar responder nem mesmo a uma fração das acusações que o Professor Levinson levantou contra mim. Tentei apenas responder a poucas, tendo em mente, tanto quanto pude, que mais importante do que o problema de quem é injusto para com quem é a questão de ver se minhas asserções a respeito de Platão foram refutadas. Tentei dar razões para minha crença de que elas não foram refutadas. Mas repito que ninguém deve ser juiz em causa própria: devo deixar que meus leitores decidam.

Não desejo, contudo, terminar esta longa discussão sem reafirmar minha convicção da esmagadora realização intelectual de Platão. Minha opinião de que ele foi o maior de todos os filósofos não mudou. Mesmo sua filosofia moral e política, como realização intelectual, não tem paralelo, embora eu a ache moralmente repulsiva e, de fato, horripilante. Quanto à sua cosmologia física, mudei de pensamento entre a primeira e a segunda edições (mais precisamente, entre a primeira edição inglesa e a primeira edição americana) deste livro: e tenho tentado apresentar razões pelas quais agora penso que ele é o fundador da *teoria geométrica do mundo,* teoria cuja importância tem crescido através das eras. Sinto que é presunção louvar suas capacidades literárias. O que minhas críticas mostraram é que, como creio, a grandeza de Platão torna muito mais importante combater sua filosofia moral e política e advertir aqueles que possam cair sob seu mágico fascínio.

IV (1965)

Na nota 31 ao cap. 3, mencionei certo número de obras que me pareceram antecipar minhas opiniões sobre a política de Platão. Depois de escrever essa nota, li o grande ataque a apaziguadores e ditadores, de Diana Spearman, em 1939, *Modern Dictatorship.* Seu capítulo "A Teoria da Autocracia" contém uma das análises mais profundas e mais penetrantes, e ao mesmo tempo mais sucintas, que já vi a respeito da teoria política de Platão.

NOTA DA EDITORA

Por uma questão de estética e equilíbrio de páginas nos dois volumes desta obra, o *Índice Remissivo*, que tecnicamente deveria sair no fim deste segundo volume, foi transposto para o fim do 1.° volume. Com isto aproximamos tanto quanto possível o número de páginas em ambos os volumes.

ÍNDICE DE NOMES

ÍNDICE DE ASSUNTOS

Os números de página em grifo indicam que a referência é de especial importância. A letra *t* colocada depois de um número de página significa *termo* e indica que é discutido o significado do termo em questão. As letras *i* e *ii* antes dos números referem-se respectivamente ao 1.º e ao 2.º volumes.

N

O

P

Este livro
foi impresso na
GRÁFICA EDITORA BISORDI LTDA.,
Rua Santa Clara, 54 (Brás),
São Paulo.
O papel, Offset, de fabricação norueguesa,
foi fornecido pela
NOR-PAPEL — IMPORTAÇÃO E COMÉRCIO S/A,
São Paulo,
para a
EDITORA ITATIAIA LIMITADA,
Belo Horizonte,
Edição n.º 56